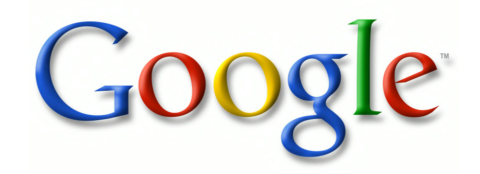
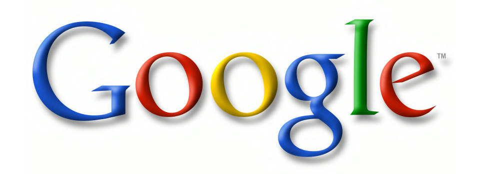
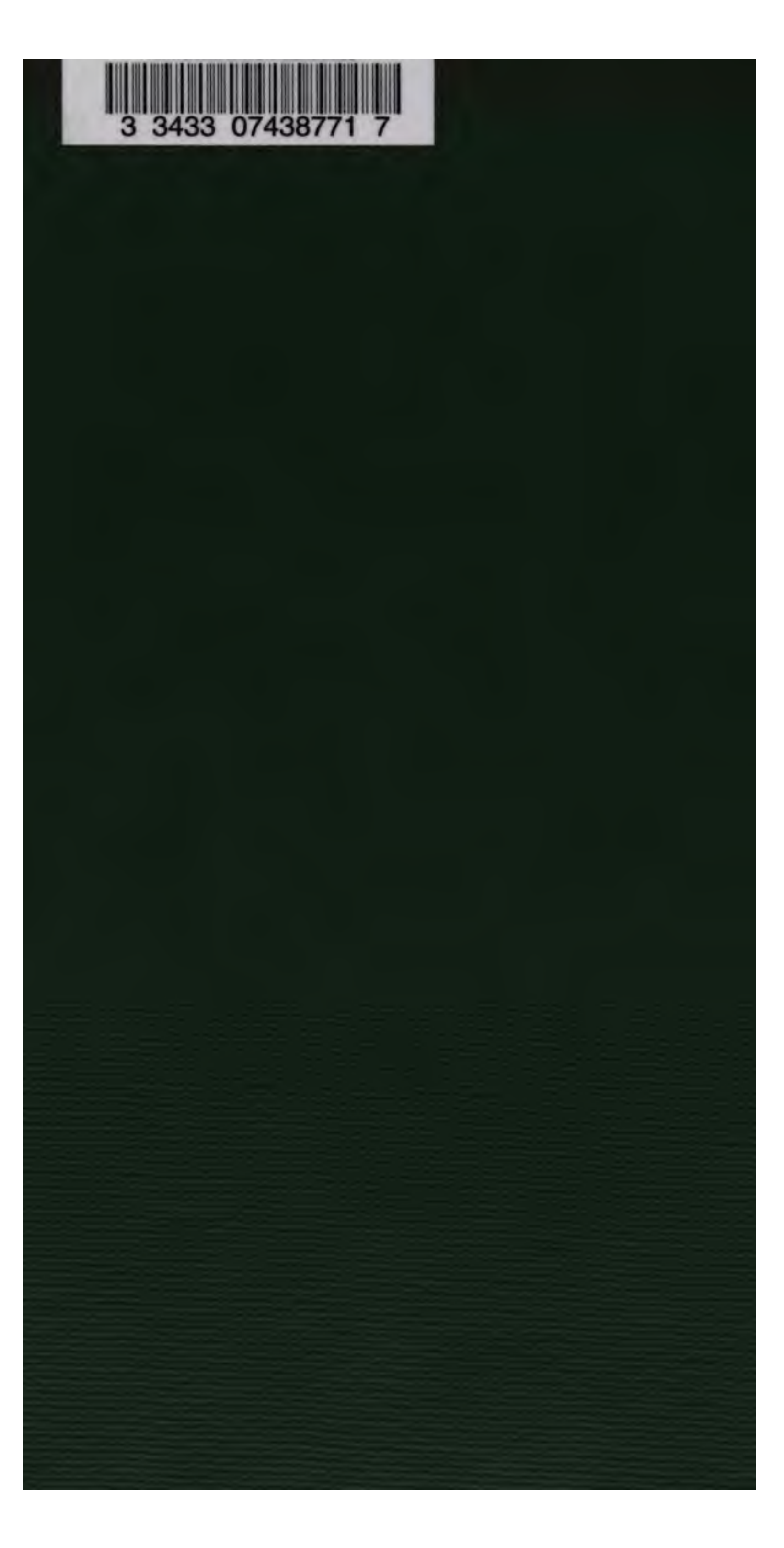
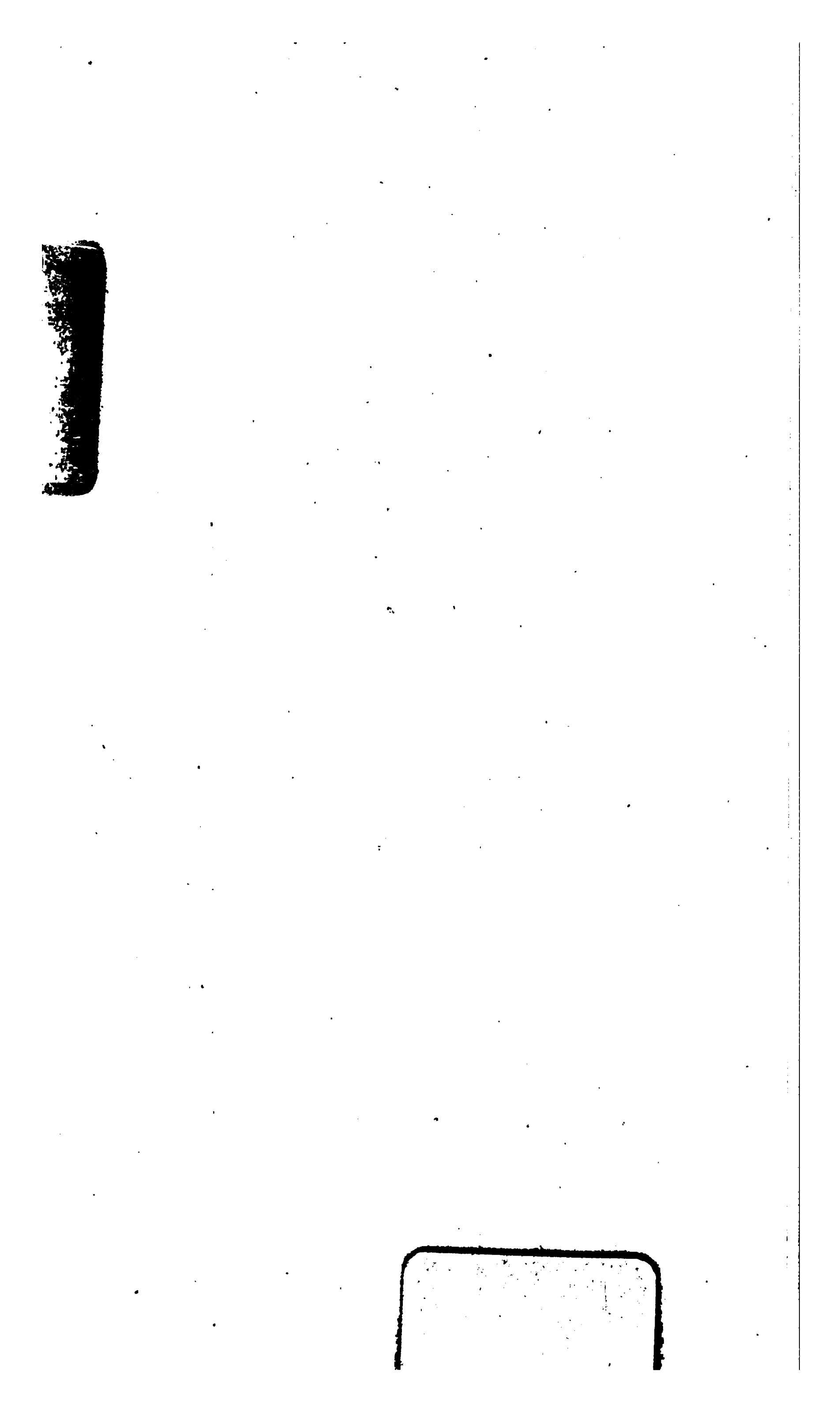
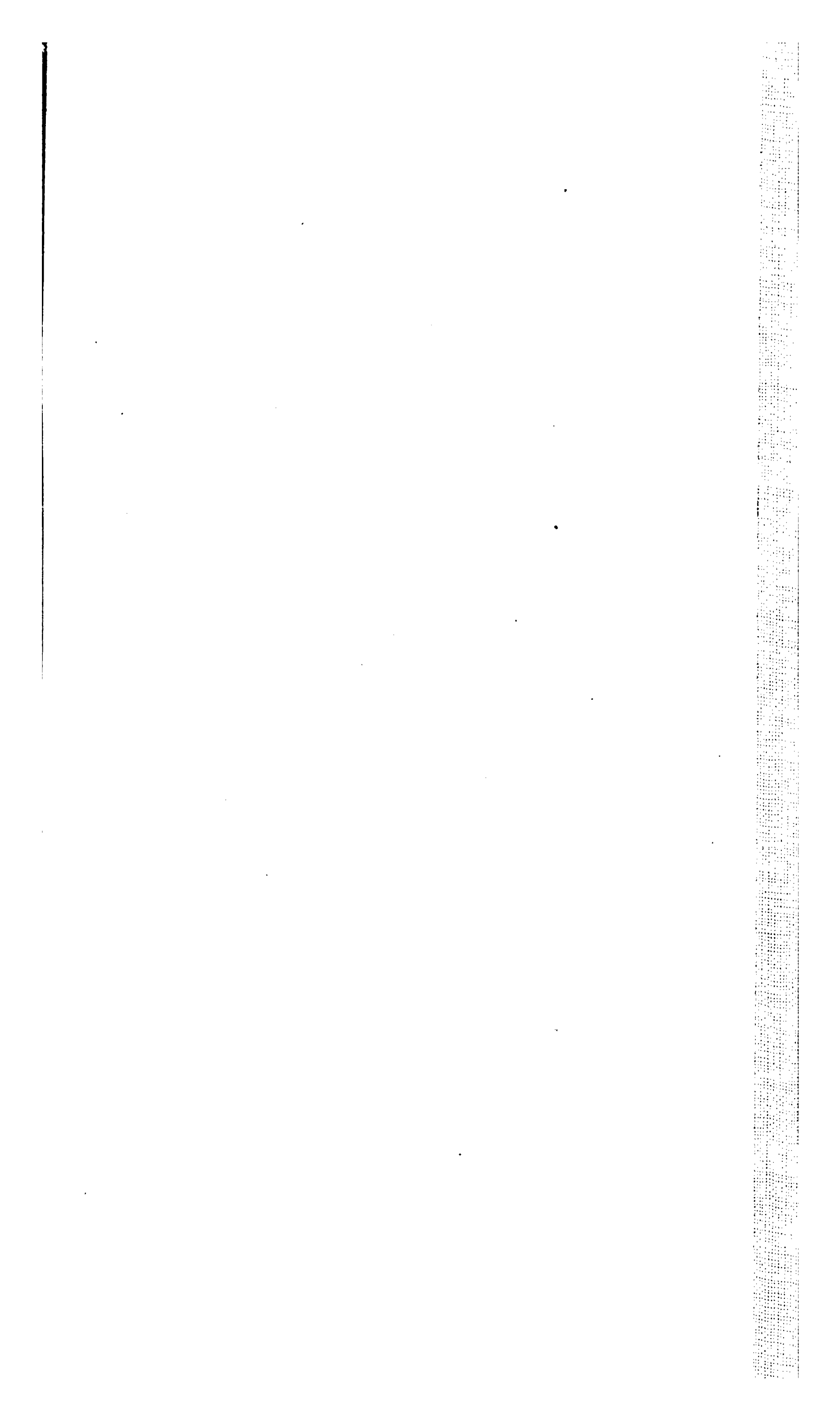


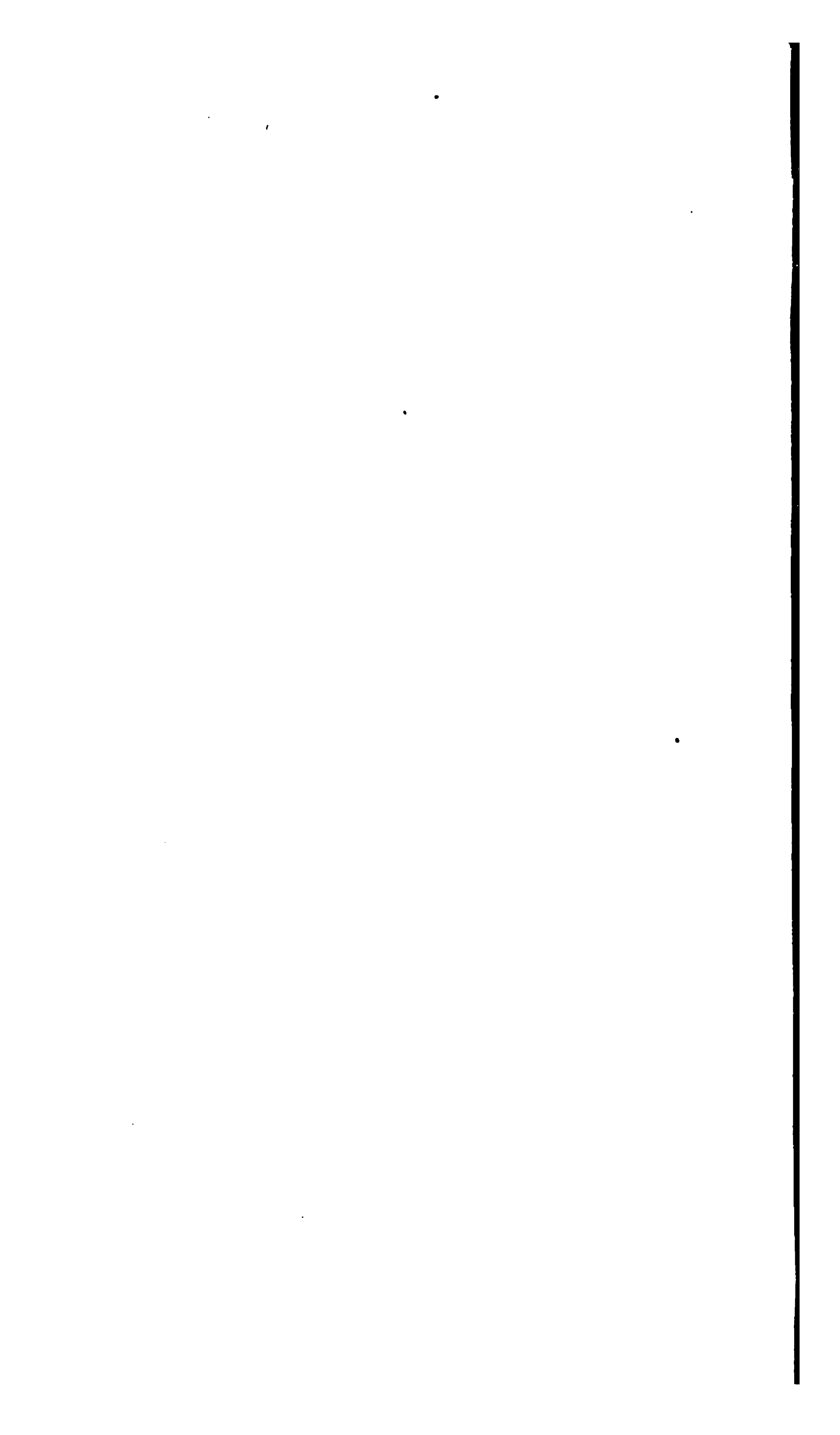












Die Sprachwissenschaft Wilh. v. Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie

von

H. Steinthal, Dr.



Berlin,
Ferd. Dümmler's Buchhandlung.
1848.

Vorrede.

Wollte ich das Gefühl beschreiben, welches mich bei Ausarbeitung vorliegender Schrift beherrschte, so würde ich den geehrten Leser vielleicht am passendsten an das erinnern, was er empfand, wenn er so eben aus einem beängstigenden Traum erwachte und sich überzeugte, dass es nur ein Hirngespinnst war, was ihn so geängstigt hatte. Ich hatte ein Buch gelesen, welches im verflossenen Jahre erschienen ist unter dem Titel: „Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts, aus seinem Werke: über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts in systematischer Entwickelung dargestellt und kritisch erläutert von Dr. Max Schasler." Es war ein hässlicher Traum. Ich sah einen Tempel, in welchem ich seit Jahren bei Tag und bei Nacht gebetet hatte, in Trümmer sinken; und eine Sonne, um welche ich seit Jahren kreiste, in der Hoffnung, von ihr Licht und Wärme zu erhalten, war verdunkelt. Ich erwachte, und die Sonne sandte ihre Strahlen, und ich sah den Tempel in unangetasteter Pracht auf unvergänglichen

Pfeilern. Wie ich diese wachend schaue, so will ich sie schildern.

Die Widerlegung des Dr. Schasler, der mit seinem dialektischen Gewebe vielleicht eine Fliege, keinen Aar, fangen kann, haben wir in die hinten angefügten Anmerkungen verwiesen. Wir mussten auf sein Buch Rücksicht nehmen, weil es leider bisher das einzige ist, welches denselben Stoff wie diese Schrift behandelt.

Wir haben es zur richtigen Auffassung und wahrhaften Würdigung der Humboldtschen Ideen für nöthig erachtet, dieselben mit Hegelschen zusammen zu stellen, ihre Verbindungs- und Verschiedenheitspunkte zu zeigen. Es ist dies besonders in den beiden ersten Abschnitten geschehen, auch im dritten nicht unterlassen. Doch in diesem haben wir mehr auf die eigentlichen Sprachphilosophen Rücksicht nehmen müssen, die sich zwar alle auf Humboldt berufen, zum Theil auf Hegel stützen, die mir aber von beiden Meistern weiter entfernt zu sein scheinen, als diese selbst von einander.

I.

Princip und Methode Hegels und Wilhelm von Humboldts.

Es ist von Hegel und seiner Schule öfter bemerkt worden (Logik III. S. 10, Gabler: die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigern Beurtheilung und Würdigung, S. 6.), dass die Widerlegung eines Systems nicht von aussen kommen müsse; die wahrhafte Widerlegung muss in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; man muss „das System in seiner Ausführung an seinem eignen Massstabe messen." Wir finden diese Forderung gerecht und beabsichtigen wenigstens, ihr Genüge zu leisten.

Das Hegelsche System ist unter allen bisherigen philosophischen Systemen das vollkommenste; ja im Wesentlichen ist es das Vollkommenste, was die Philosophie überhaupt erreichen konnte. Der einzige Mangel desselben ist eben der, dass es ein nur philosophisches, ein nur aprioristisches ist, dem die Erfahrungswissenschaften gegenüberstehen. Die Philosophie aber, als den andern Wissenschaften gegenüberstehend, ausserhalb dieser, ist ein ebenso wesenloses Abstractum, wie die ausserhalb der Erscheinung stehende Kraft, wie der ausserhalb der Welt ihr gegenüber festgehaltene Gott. Sobald die Philosophie

es erkannt und ausgesprochen hat, dass die Kraft durchaus nur in der Aeusserung, das Innere selbst das Aeussere, Gott in der Welt, das Unendliche im Endlichen ist, wie dies die Hegelsche Philosophie gethan hat: so hat sie damit selbst den Stab über sich gebrochen, hat damit den dialektischen Process an sich selbst als der unendlichen Wissenschaft, die nicht in der endlichen, als der bloss innern, die ausserhalb der andern ist, vollzogen; hat sich damit ihrer ferneren Berechtigung, als höchste Wahrheit gelten zu wollen, begeben; muss also aus ihrer Einseitigkeit, aus ihrem Gegensatze zur Erfahrungswissenschaft heraustreten, nicht etwa sich mit ihr versöhnen, nicht durch unfolgerechtes Nachgeben einen Waffenstillstand und scheinbaren Frieden zu Stande bringen; sondern sie muss den unendlichen Schmerz der Selbstvernichtung freudig übernehmen, um sich mit der Erfahrung zur höhern umfassendern Einheit zu verschmelzen. So lange sie nicht den Muth hat, diese Hingebung ihrer selbst zu vollziehen, so lange tritt sie auch nicht aus dem Widerspruche ihrer selbst gegen sich selbst heraus. Hegel muss z. B. zugestehen, dass die Philosophie nicht nur mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein müsse, sondern dass die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft die empirische zur Voraussetzung und Bedingung habe (Encycl. II. S. 11.); man gesteht ein (das. S. XIII.), dass die Idee des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Materie u. s. w., wie sie nach der Hegelschen Methode aus der logischen Idee entwickelt werden, nicht gefunden sind, ohne dass der Philosoph vorher die Erfahrung jener Dinge gehabt hätte; und doch sollen jene Ideen ganz unabhängig von dieser Erfahrung und keineswegs durch den Inhalt derselben bedingt sein. Ferner habe auch die Philosophie nicht nöthig, sich in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts auf die Erfahrung zu berufen, und dennoch solle „die Erfahrung

das Regulativ des speculativen Ideenganges bleiben"; dennoch solle die Philosophie nicht nur gewisse, der Natur zukommende Gedankenverhältnisse erweisen, sondern auch für diese dann die entsprechenden Anschauungen im Kreise der Natur-Erscheinungen aufsuchen. Man könnte fragen: wozu das? aus Höflichkeit gegen die Natur-Erscheinungen oder gegen die Naturforscher? Der Philosoph soll (S. XIV.), ehe er an die metaphysischen Erörterungen geht, eine vorläufige Erwägung der Natur-Erscheinungen vorgenommen haben, um ihre grössere oder geringere Würde und Entwicklung abzuschätzen. Wozu das? es soll doch die Ergebnisse der dialektischen Entwicklung nicht im voraus bestimmen? Ich weiss nicht, wie lange die Philosophie noch in diesem widerspruchsvollen Verhältniss gegen sich und die anderen Wissenschaften verharren kann; aber so lange sie es thut, hat auch die Religion das Recht in ihrem Gegensatze zur Welt zu verbleiben; so lange ist auch der Selbstherrscher berechtigt in seinem Gegensatze zum Volke.

Wir müssen jedoch das Verhältniss der Hegelschen Philosophie zum Gegenstande des Erkennens etwas näher betrachten. Sie will, was der Mensch als Mensch wollen muss, den wahrhaft wirklichen Inhalt der Sache erfassen; aber sie will das durch reines Denken im speculativen Begriff, als wodurch allein es möglich sei. Was ist nun aber reines Denken? Gabler (a. a. O. S. 11.) sagt, es sei nicht „leeres, alles nur erst aus sich, auch das, was sonst nicht wäre und keine Realität hätte, herausspinnendes Denken; dass gleichwohl aber, wenn das speculative Denken ein Nach- und Wiederdenken des ursprünglichen (d. h. des göttlich schöpferischen) Denkens sowohl als ursprünglich Gedachten ist, eben damit auch ein Erkennen desselben in seiner ursprünglichen Wahrheit von Seiten der speculativen Philosophie behauptet wird, und zwar in der Art, dass die im reinen, d. h.

von seiner Endlichkeit und Sinnlichkeit befreiten und sich selbst in seiner Unendlichkeit wissenden Denken vorgehende Entwicklung des ursprünglichen Inhalts auch seine eigene, ihm immanente Form und Formthätigkeit sei." Also es wird gesagt, der ursprüngliche, von Gott ewig gedachte und so geschaffene Inhalt entwickle sich in unserm reinen Denken, welches alles Endliche und Sinnliche der einzelnen Dinge, wie es auch unsrer Anschauung und Vorstellung noch anklebt, abgeworfen und die Dinge in der Gestalt ihrer reinen Wesenheit erfasst hat, auf eine mit der göttlichen Schöpfung gleichlaufende Weise; so dass sich im reinen Denken nur das was und gerade so, wie es erschaffen ist, befindet. Die Form der Entwicklung des ursprünglichen, göttlichen Inhalts ist die dem reinen Denken inwohnende Form, und die Darlegung dieser Form ist des reinen Denkens eigene Thätigkeit. Insofern also sagt man, der Gedanke in uns sei schöpferisch, und man brauche nur seinem Wege nachzugehen, seiner Selbstentwicklung ruhig zu folgen, um das ganze Universum aus sich zu schaffen, das göttliche, schöpferische Denken nachzudenken, die Naturphilosophie hervorzubringen. Hiernach aber spinnt ja doch das reine Denken alles aus sich heraus. Der so gesetzte Inhalt soll freilich der wahre, d. h. mit dem ursprünglichen gleiche sein. Aber ist denn dies möglich, dass der wahre Inhalt durch die Selbstentwicklung des Gedankens gesetzt werde? „Die Möglichkeit davon, fährt Gabler fort, liegt darin, dass der ursprüngliche Inhalt als der der ewigen Vernunft selbst oder des Logos mit seiner Form seiner Möglichkeit nach schon in unserm Geiste enthalten ist und unsre eigene, innerste Wahrheit begründet, und daher unser logisches und freies Denken mit ihm in Inhalt und Form coincidirt und wie seine Offenbarung hat, so darin auch erst zu seiner eigenen innersten Wahrheit kommt, in welcher es auch erst wahrhaft frei wird." Es wird also

die Möglichkeit davon, dass im reinen Denken der ursprüngliche Inhalt sich in seinor ihm eigenen Form und Formthätigkeit solle entwickeln können dadurch gezeigt, dass behauptet wird, es sei schon von Anbeginn in unserm Geiste derselbe Inhalt in derselben Form, welcher und wie er in der ewigen Vernunft selber ist; er begründe unsere innerste Wahrheit, er sei die Offenbarung unseres reinen Denkens, und in ihm werde es erst frei. Das ist eine Behauptung, ein Glaube, der Glaube an die Vernunft. Das Gesagte kann freilich nur durch die ganze Wissenschaft selbst, welche eben die ganze Entwicklung vollbracht hätte, bewiesen werden, und wir wollen es auch gern gelten lassen; aber ebenso sehr müssen wir auch die obigen Worte: seiner Möglichkeit nach unterstreichen. Gewiss, wie könnten wir wohl nach der Erkenntniss der ewigen Vernunft streben, wenn wir nicht die Gewissheit hätten, dass wir den Inhalt dieser ewigen Vernunft schon von Urbeginn in uns tragen, aber wohl zu beachten, der Möglichkeit nach! Ja, diese Möglichkeit, die nach ihrer Verwirklichung strebt, ist es allein, die uns zur Erkenntniss treibt; die Möglichkeit muss zur Wirklichkeit werden. „Der vernünftige Inhalt ist schon die ursprüngliche Mitgift unsres Denkens selbst", aber zunächst nur als Trieb nach diesem Inhalt mit der Gewissheit, ihn zu erreichen. Sagt man also (das. S. 15.): „Das festeste Princip aber ist eben dieses, dass wir die zu erkennende Wahrheit schon in uns haben und nur (!) das Unsrige gehörig zu thun brauchen, um sie auch in uns in der ihr zukommenden Form und Bestimmtheit zu finden", so ist das ein gewaltiges Nur, und das ist die Frage, wie thun wir das Unsrige? Wie bringen wir jene Möglichkeit der Wahrheit in uns zur Energie, zur Wirklichkeit? Die Möglichkeit ist ja nicht etwa die gediegene Fülle des Inhalts, die nur nichts von ihrer eigenen Fülle weiss, so dass sie sich derselben nur

bewusst zu werden habe; sondern die Möglichkeit ist die Leerheit mit dem Streben, sich zu erfüllen. Dadurch nun, dass wir diese Leerheit denken, wird sie nicht erfüllt. Wenn sie sich nicht den ausser ihr liegenden Stoff aneignet, bleibt sie leer. Möglichkeit der Fülle ist nur Möglichkeit sich zu füllen. Die Möglichkeit, sagt Hegel, ist die abstracte und unwesentliche Wesentlichkeit der Wirklichkeit (Encycl. I. S. 284.). Alles nur erst Mögliche ist auch unmöglich.

Das reine Denken begreift (fasst zusammen) sich mit sich in sich selbst. Darum ist sein Begreifen ein durchaus abstractes. Concretes, energisches, wirkliches Begreifen ist erst dasjenige, wobei das Denken aus sich heraustritt in das Sinnliche und sich im Sinnlichen mit dem Andern seiner selbst als mit sich selbst zusammenfasst, sich mit dem Andern als mit seinem eigenen Inhalte nährt und füllt. „Dies ist, sagt Hegel, die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, dass der Geist sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde." (Naturphil. S. 22.) Wo aber zu finden ist, da ist auch zu suchen. Also in der Natur hat unser Denken das Ebenbild unsres Geistes aufzusuchen, nicht die Natur aus sich selbst zu schaffen. Auch scheint mir Hegel gerade in Bezug auf das reinste Product des reinen Denkens, die Logik, einzugestehen (Logik I. S. 47.), dass sie nicht Ergebniss des reinen Denkens, sondern „Resultat der Erfahrung der Wissenschaften" sei, dass sie sich „erst aus der tiefern Kenntniss der andern Wissenschaften für den subjectiven Geist erhebe als ein nicht nur abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besondern in sich fassende Allgemeine." Wenn also auch die Logik an und für sich das allumfassende, alldurchdringende Allgemeine ist, so können wir sie doch durch unser reines Denken nicht erschaffen, und auch die Logik ist für uns Ergebniss der Erfahrung. Hegel hat sie

erfunden durch die Erfahrung. Sie gilt ihm für das Wesen alles sonstigen Inhalts; aber dieses Wesen hat er erst in dem sonstigen Inhalt gefunden. Für uns, seine Schüler, scheint die Logik allerdings Frucht des reinen Denkens. Wir haben den Anfang nicht nur der Philosophie, sondern unsrer Studien überhaupt mit der Logik gemacht. Man wende mir nicht ein, der Schüler hätte die Logik durchaus gar nicht geschaffen, sondern ihm sei sie gegeben. Denn dem Geiste wird nichts gegeben, und der Lehrer der Logik kann weiter nichts thun, als seinem Schüler den Faden hinhalten, an welchem er die Logik selbstthätig sich erschaffen muss. Aber Hegel sagt auch (das. S. 45—48.), dass die Logik für den zu ihr herantretenden Jüngling nur die abstracte Grundlage ist, ein leer Allgemeines, das er erst mit dem Inhalte aller Wahrheit zu erfüllen habe. Die Logik an sich ist also leere Abstraction; ihr Studium gewährt den formellen Nutzen, uns im Denken zu üben. Metaphysik ist sie nicht; wir müssen sie erst dazu erheben, d. h. das in ihr waltende reine, leere Denken durch äussern Inhalt verunreinigen und füllen. Ihre Unreinheit ist ihre Wahrheit.

Das reine Denken soll nur ein Nachdenken des göttlichen sein. Indem man aber im speculativen Denken zunächst von aller Erfahrung absehen und den Gedanken sich aus sich selbst bloss durch eigenes Denken entwickeln lassen will ausser und vor aller Erfahrung, so will man damit durchaus ein Vordenken. Wer aber zuviel thut, thut zu wenig. Wird zugestanden, der Mensch könne das göttliche Denken nur nachdenken, so müssen wir durchaus bei unserm Denken das göttliche Denken, Natur und Geschichte vor uns haben, dürfen keinen Augenblick davon wegsehen. Sehen und Denken müssen immer zusammen gehen. — Hegel sagt (Logik I. S. 16.): „Wenn wir von den Dingen sprechen

wollen, so nennen wir die **Natur** oder das **Wesen** derselben ihren **Begriff**; von den Begriffen der Dinge aber werden wir nicht sagen, dass wir sie beherrschen oder dass die Denkbestimmungen, von denen sie der Complex sind, uns dienen, im Gegentheil muss sich unser Denken nach ihnen beschränken und unsre Willkür oder Freiheit soll sie nicht nach sich zurichten wollen ... Also können wir nicht über die Natur der Dinge hinaus." Wagt sich denn nun aber nicht das reine Denken über die Natur der Dinge hinaus, und läuft es nicht Gefahr die Dinge nach sich zuzurichten, wenn es sich rein aus sich selbst bestimmt, nicht nach den Dingen beschränkt, sondern von den Dingen absieht? Hegel sagt: nein, indem er fortfährt: „Von der letztern Bestimmung (der Natur der Dinge) jedoch können wir absehen; sie fällt mit der erstern (dem subjectiven Denken) insofern zusammen, da sie eine Beziehung unsrer Gedanken auf die Sache, aber nur etwas Leeres ergäbe, weil die Sache damit als Regel für unsre Begriffe aufgestellt werden würde, aber eben die Sache für uns nichts anderes als unsre Begriffe von ihr sein kann." Dieser Satz aber ist durchaus umzukehren. Von der Natur der Dinge dürfen wir nie absehen; die Sache (das göttliche Denken) ist Regel für unsere Begriffe, wir dürfen sie nicht nach unserer Willkür zurichten; unsere Begriffe **sollen** durchaus nichts anderes als die Sache sein, **können** aber etwas ganz anderes sein. Wir wollen die objective Wahrheit erfassen, „die Uebereinstimmung des Objects, der Sache mit sich selbst, dass ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist" (Naturphilos. S. 22.). In der Sache liegt ihre Realität und ihr Begriff, und wir haben die ganze Sache zu erfassen, ihre Realität und ihren Begriff und damit auch ihre Uebereinstimmung. Nicht etwa ist die Sache die Realität, Du der Begriff, so dass nun die Sache an Dir zu messen wäre. **Die Sache ist vielmehr an sich**

selbst zu messen. Hegel aber fährt fort, und das musste er thun auf dem Standpunkte des reinen Denkens: „Ich in meinem Wesen ist der Begriff." Also dem Ich, mir soll die Realität der Sache angemessen sein. Das reine Denken misst folglich die Sache, das göttlich Vorgedachte, an sich, macht also vielmehr sich selbst zum Vordenken; und Hegel fährt sogleich fort: „Dieser Begriff ist (also: ich bin) sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche." Wir gestehen nun gern zu: Ich in meinem Wesen bin die göttliche Idee des Universums. Aber nimmer gelangst Du zu Deinem Wesen, wenn Du Dich in Deine Leerheit zurückziehst, Dich vom Universum absonderst und dann die Begriffe, welche Du in der Absonderung von den Sachen ausgebrütet, für die Sachen nimmst. So erhältst Du nur eingebildete Sachen statt der wirklichen. Weil Du Dein Denken zum Vordenken, Dich zu Gott gemacht hast, hast Du die wirkliche, grosse, wahre Welt verloren, und es bleibt Dir nur die kleine, abstracte, unwahre, welche Du Dir schaffen kannst.

Auch noch auf andre, interessantere Weise zeigt sich hier die Ironie, vermöge deren Hegel zu wenig erreicht, weil er zu viel gewollt. Es heisst gleich nach der zuletzt angeführten Stelle weiter: „So ist Gott allein die Wahrheit, das unsterbliche Lebendige, nach Plato, dessen Seele und Leib in Eins genaturt sind." Während also Hegel den Menschen so ausserordentlich zu bereichern schien: indem er ihm die Kraft zugestand, durch reines Denken die Begriffe der Sachen in seinem Ich zu finden, indem er dem Ich göttliche Schöpferkraft zutraute, so hatte er ihn gerade recht arm gemacht; er hatte ihm gegeben und genommen mit einem Male: denn grade jenes unendliche Ich, das hat er ihm geraubt und ihm als seinen Gott gegenübergestellt. So entfremdet er dem Menschen sein bestes Selbst, seine höchste Kraft, nimmt ihm sein

innerstes Eigenthum und sagt: das ist etwas anderes als Du, das ist Gott. Weil Dich Hegel zum Gott gemacht hat, hast Du aufgehört, Du zu sein. Nun bist Du plötzlich ganz arm, Dein Reichthum gehört Gott. Du bist nichts, Gott alles: so spricht die religiöse Zerknirschung und Hegel. Diese ironische Wendung, welche hier Hegels Ideengang erfährt, zeigt uns, dass jenes reine Denken gar nicht so etwas Grosses, Mächtiges ist. Wir sind mehr als ein rein denkendes Ich, mehr als ein reiner Begriff; wir sind wirkliche, leibhaftige Menschen. Jenes Ich des reinen Denkens ist das gespenstische Ich, welches sich uns entfremdet hat; es ist ein Glied, das sich von uns losgerissen hat und auf eigne Faust in leeren, abstrakten Räumen leben will. Was dieses im Unermesslichen spukende Ich thut, thun nicht mehr wir, das thut etwas ausser uns, das thut Gott. Hegel ist ein Menschenvergötterer, aber nicht so, dass er Gott dem Menschen aneignet, Gott zum Menschen macht; sondern er macht den Menschen zu Gott. Ihm wird nicht bange vor der Göttlichkeit, aber vor der Menschlichkeit; und darum nimmt er dem Menschen die Menschlichkeit und macht sie zu seinem Gott. Unser reines Denken gehört nicht uns, es gehört Gott. Aehnlich haben schon die Kabbalisten das Ich vergöttert, indem sie Gott als das *āni*, das Ich, fassten.

Betrachten wir jetzt eine andre Stelle. In der Naturphilosophie (S. 12 ff.) bestimmt Hegel das theoretische Verhalten zu den Dingen. Es werden zuerst die untergeordneten Standpunkte bezeichnet und die Widersprüche innerhalb des theoretischen Verhaltens auseinandergesetzt; dann wird gegen eine sogenannte anschauende Vernunft gesprochen, worin Subjectives und Objectives unmittelbar aufgelöst sind, ferner von Excentricitäten der Naturphilosophie. Es wird geradezu geleugnet, dass man die Natur aus seinem Denken heraus bilden, und prophetisch das

Wahre aussprechen könne; d. h., wie mir scheint, das reine Denken leugnen. Endlich heisst es (S. 18.): „Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um;... weil die Weise der Physik den Begriff nicht befriedigt, darum wird weiter fortgeschritten." Wie diese Umbildung des empfangenen Stoffes geschieht, wird nicht gesagt. Aber hier ist durchaus nicht die Rede davon, dass der ursprüngliche Inhalt schon in uns läge, und dass wir nur unsern Gedanken in seiner Selbstentwicklung zu verfolgen hätten. Die Philosophie ist hier eine Fortsetzung der Erfahrungswissenschaft. Wenn aber in dieser, wie Hegel sagt, „die warme Fülle der Natur, die in tausendfältig anziehenden Wundern sich gestaltet, in trockne Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen, verdorrt," wie will da die Philosophie, indem sie die Physik nur fortsetzt, der Natur das Leben und die Wärme und die Farbenpracht zurückgeben? Sie bekommt abstracte Allgemeinheiten, und macht sie noch abstracter. Das Ding in seiner Wahrheit, das man durch reines Denken nicht hat erfassen können, begreift man auf diese Weise ebenso wenig. Bei jenem kömmt man gar nicht an dasselbe, indem man sich bloss um den Inhalt in uns kümmert*); bei dieser erfasst man es in seiner Wesenlosigkeit. Hegel beginnt nun auch auf der folgenden Seite die Untersuchung von neuem. Er fragt, wie kommt man über die Weise der Verstandesreflexion hinaus, bei welcher das Allgemeine einerseits, abstract und formell, nicht zur Besonderheit

---

*) Naiv in der That ist eine Bemerkung des Herausgebers der Hegelschen Naturphilosphie (S. XV.), was man zu thun habe, wenn „sich für eine *a priori* abgeleitete Idee keine correspondirende Anschauung vorfinden" sollte.

übergeht; der bestimmte, besondere Inhalt andrerseits zerstückelt und ohne den nothwendigen Zusammenhang mit dem Allgemeinen ist. Es werden zwei Wege angegeben: 1) der unbefangene Geist schaut die Natur lebendig an, ahnt das Universum als ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität. Es ist also wohl hier die poetische Anschauung gemeint, und Göthe wird besonders erwähnt. Aber 2) „die Anschauung muss auch gedacht werden." Dieser Standpunkt nun wird näher beschrieben und als der wahrhafte, der philosophische bezeichnet. „Diese gedachte Einheit ist der Begriff, welcher die bestimmten Unterschiede, aber als eine sich in sich selbst bewegende Einheit hat." Der Philosoph muss also die Anschauung von den Dingen haben und dann erst diese denken, in den Begriff wandeln. Wir haben also den Inhalt nicht ursprünglich in uns, so dass wir nur unsern Gedanken zu denken brauchten, um den Inhalt zu denken. Wir befinden uns hier vielmehr auf einem wesentlich andern Standpunkte, als der ist, welcher gewöhnlich von Hegel und seiner Schule geltend gemacht wird, nämlich als der des reinen, schöpferischen Denkens. Indem wir unsre Anschauungen denken, brauchen wir die Erfahrung nicht mehr als äusserliches Regulativ; brauchen wir nicht erst die den Gedankenverhältnissen entsprechenden Anschauungen aufzusuchen; kann es gar nicht vorkommen, dass wir Ideen fänden, denen keine Anschauungen entsprächen; nehmen wir auch den Stoff gar nicht da auf, wohin die verständige Betrachtungsweise der Erfahrungswissenschaft ihn gebracht hat, haben zu dieser überhaupt kein Verhältniss. Diese zerstückelt, diese tödtet das Leben der Natur. Auf dem Standpunkte gedachter Anschauung aber, welchen Hegel hier geltend macht, erfassen wir die Dinge gleich in ihrer Einheit. Ich sehe darum nicht ein, wie auch hier noch Hegel sagen kann (S. 20.): „jenes Zerstückelte (?) muss zur einfachen

Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden". *) Es darf also auch nicht vor den metaphysischen Erörterungen nur eine vorläufige Erwägung der Naturerscheinungen vorgenommen werden; sondern die Anschauung muss da sein.

So weit Hegel. Doch hierbei können wir noch nicht stehen bleiben. Nämlich „es ist zwar schon ein wichtiger Unterschied zwischen denen, welche erst sehen und dann denken (das wäre: gedachte Anschauung), und denen, welche erst denken und dann sehen (wie es meist in der Hegelschen Schule heisst), und der erstere wird immer sicherer gehen, als der letztere, wenngleich der am sichersten geht, der nur zugleich denkt und sieht" (Schultz, die Natur der lebendigen Pflanze S. XXII.). Auch in der gedachten Anschauung haben wir die Wahrheit noch nicht. Hier bleiben wir immer noch in dem mit dem Gegensatze zur Anschauung behafteten, mit dieser nicht vermittelten Begriffe stehen. Das Denken kommt nach dem Anschauen, bleibt ihm also noch gegenüber. Die Anschauung wird in den Begriff verwandelt; aber dieser nimmt nicht den ganzen ungetheilten Inhalt in aller Klarheit und Frische mit in sich auf. „Im Schmelztiegel der Dialektik" wird die Anschauung aller Wesenheit beraubt; in den reinen Begriffen haben wir nur abgeschiedene Geister [1]). Was weiss wohl der von dem unendlichen Reichthum der Natur, welcher weiss, es ist die Idee in ihrem Anderssein? das begreift wohl auch jemand, der blind geboren ist. Was weiss wohl der von der Mannigfaltigkeit und Frische des griechischen Lebens, welcher weiss, sein Princip sei das Schöne gewesen? Beim Begriff verlangt Hegel, soll uns „Hören und Sehen

---

*) Ueberhaupt scheint mir diese Stelle verwirrt. Der Satz: „bringen wir — Blumen heraus" stört den Zusammenhang und scheint eher S. 19, vor dem Götheschen Verse stehen zu müssen.

vergangen sein;" Hören und Sehen aber soll den Menschen niemals verlassen: denn ohne diese, selbst wenn er denkt, ist er nur ein abstracter Mensch. Nur der ganze Mensch im Besitz und in der Ausübung aller seiner Kräfte ist ein wahrhaftes, concretes Wesen. Gewiss ist es das Denken, welches den Menschen zum Menschen macht. Ist darum das Denken das allein Menschliche? Gibt es irgend eine sinnliche Thätigkeit des Menschen, die rein thierisch wäre? und nicht vielmehr ächt menschlich, wenn und weil vom Denken durchdrungen? Ist nicht das Denken für sich festgehalten, ausserhalb der sinnlichen Thätigkeit des Menschen eine eben so gewaltsame Abstraction, wie der vom Körper getrennte Geist? Nur das von der Sinnlichkeit begleitete, von ihr unterstützte, in ihr und durch sie wirkende Denken hat Wahrheit und erfasst Wahres. Auf diesem Standpunkte denkender Sinnlichkeit und sinnlichen Denkens, anschauenden Denkens oder denkender Anschauung erlangen wir die wahrhafte Einheit von Denken und Sein, die Realität und den objectiven Begriff der Dinge zugleich. Die Natur ausser uns ist ja nicht etwa Sinnlichkeit ohne Wesenheit. Hegel will den Anschauungen alles Sinnliche und Endliche nehmen und sie so in Begriffe umsetzen. Aber nirgends sonst als im Sinnlichen selbst liegt das Wesen und die Wahrheit der Dinge. Die Natur ist Sinnlichkeit, Anderssein der Idee. Aber nicht wir sind es, welche die Aeusserlichkeit der Natur aufheben, sondern nach Hegel ist es die Natur selbst, „welche ihre Aeusserlichkeit aufhebt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Aeusserlichkeit befreit" (Encycl. III, S. 22): und sie thut das in ihrer Sinnlichkeit; im Sinnlichen geht die Selbstbefreiung der Natur vor sich. Diese ihre Selbstbefreiung ist die Wahrheit der Natur: so ist die Wahrheit in der Sinnlichkeit; und wir haben dem wahrhaften Thun der Natur „zuzusehen". Darum müssen wir unsere Sinne bei der

Erkenntniss der Dinge zu Hülfe nehmen; und weil es menschliche, d. h. denkende Sinne sind, darum können wir mit ihnen Wahrheit erfassen. Das reiche Leben in seinen unendlich mannigfaltigen Formen und Gestaltungen, wie es sich in Geschichte und Natur offenbart, lässt sich nicht in den reinen Begriff zwängen. Nur das Gleiche erfasst das Gleiche. So erfasst wohl der Geist den Geist, und der reine Begriff hat in einem gewissen Kreise seine Berechtigung. Aber im Leben zeigt sich der versinnlichte Geist, der verkörperte Gedanke; der ergiebt sich uns nicht ohne Hülfe der Sinnlichkeit, nicht dem reinen, sondern dem sinnlichen, anschauenden Denken, der Betrachtung (Speculation), „wo man sieht und denkt zugleich". Erst so sind Sein und Denken eins, ohne dass man nöthig hätte, sie zuvor zum Nichts auszuleeren. Und weil bei Hegel nur das leere Sein und Denken zusammenfallen, so muss das Denken, sobald es sich entwickelt, jeden wesenhaften Inhalt draussen lassen und wird zum „Reiche der Schatten" (Logik I., S. 47.). So kommt die Hegelsche Philosophie nicht aus dem Dualismus von Denken und Sein heraus. Der Begriff entwickelt sich bei ihm zum Begriff des Objects, verbleibt aber in seiner Fremdheit gegen das wirkliche Object.

Diesen Standpunkt des anschauenden Denkens, der Betrachtung, welchen wir dem Hegelschen gegenüberstellen, müssen wir noch näher bestimmen und dabei zeigen, wie wir auch schon bisher gethan, dass die Hegelsche Philosophie in ihrer innersten und höchsten Wahrheit gerade auf ihn zeigt. Dann aber werden wir Humboldts Verhältniss zu unserm dargelegten Standpunkt betrachten.

Wenn wir auf die Anschauung dringen, so fordern wir damit, dass man nicht nur den Inhalt in seiner Ganzheit und zusammengehaltenen Fülle seiner Glieder im Bewusstsein habe, sondern auch seine Genesis, seine Entstehung und eigene Entwickelung aus sich selber, sein

eigenes sich entfalten und urtheilen und sein eigenes sich mit seinen entwickelten Gliedern zusammenschliessen. In der Selbstbesonderung des Allgemeinen liegt der eigentliche ganze Inhalt. Nicht abziehen von dem Besondern sollen wir das Allgemeine, noch auch aus dem Allgemeinen das Besondere herleiten; sondern in dem Besondern selbst das Allgemeine erkennen, das nirgends sonst zu finden ist. Wir müssen den Dingen keine künstlichen Bestimmungen ankleben, sie nicht anders theilen als sie sich selbst urtheilen und gliedern. Dann stockt sicherlich kein Leben in den Dingen, schwindet nicht Wärme und Farbe. Das Lebendige darf nicht blos anatomirt und chemisirt werden; sondern indem wir theilen, fassen wir auch zusammen, wie die Dinge selbst sich theilen und zusammenfassen in Einem. Wir lassen die Dinge wie sie sind, und mit der Lebendigkeit unseres Denkens erfassen wir sie in ihrem vollen Leben. Wir tragen keine den Dingen fremde Gedankenbestimmungen in sie hinein; sondern die Natur und Geschichte sind uns die grosse Logik, aus der wir die Kategorien der Natur und des Geistes lesen. Wie derjenige welcher die von einem Menschen vorgedachten Begriffe zu seinem Eigenthum machen will, sie ganz so wie jener wiederdenken, d. h. ihn lesen, das eigene Denken dem fremden anpassen muss: so müssen wir, wenn wir das von der ewigen Vernunft in der Natur und Geschichte Geschaffene, d. h. Vorgedachte, uns aneignen wollen, uns nicht in unser Den-Denken zurückziehen, sondern dieses dem ewigen Denken anpassen, in der Natur und Geschichte lesen. Wollen wir den Inhalt der göttlichen Schöpfung „in dem zeugenden Schacht unsrer Vernunft" finden, so kann das nicht anders gelingen, als wenn wir unser Denken dem ursprünglichen, schöpferischen Denken hingeben und uns in ihm finden. Dann haben wir keine Schattenbegriffe ohne wesentlichen Inhalt, dann haben wir nicht Ideen,

denen die Naturerscheinungen (so ungefähr) entsprechen, sondern haben die Sache und mit und in der Sache ihren Gedanken. — Wir wollen den Inhalt in seiner Ganzheit; dann müssen wir uns in unserer Ganzheit in seinen Mittelpunkt versetzen, müssen uns mit Herz und Gemüth, mit Geist und Sinnlichkeit der Sache hingeben. Legen wir den Stolz ab gegen die Materie, das sinnlich Gegebene, als wäre es blosse Erscheinung*); suchen wir nur in dem Gegenstande, auf keine Weise von ihm abgelöst mit Hülfe unserer Sinnlichkeit durch unser Denken die Wahrheit in ihrer eigenen Bewegung. Es gibt keine Idee, die so ohnmächtig wäre — oder sie wäre keine wahre Idee —, dass sie sich nicht verkörperte; aus ihrer Allgemeinheit tritt sie mit ihrem ganzen Gehalte in die Besonderung, gelangt in ihrer sinnlichen Entwickelung zu ihrer Wahrheit und hat in dieser äusseren Entwickelung ihre innerste Bewegung [2]).

Auf diesem Standpunkte denkender Anschauung ist dann auch, wie der Gegensatz von sinnlicher Anschauung und Begriff, so auch der Gegensatz von Philosophie, als apriorischer Wissenschaft, und Erfahrungswissenschaft geschwunden. Wir erhalten hier keine Versöhnung der Philosophie und Erfahrung, sondern vernichten beide und erhalten die eigentliche Wissenschaft, welche die Wahrheit jener beiden in sich enthält als ihrer höhern Einheit; und in der That, als fürchte man, sich mit ihr einzulassen, greift man von der Seite der Philosophie nur die blosse Erfahrung an, von Seiten dieser die einseitige Philosophie.

---

*) Hegel macht an verschiedenen Orten einen Witz und scheint ein gewisses Gewicht auf ihn zu legen, indem er sagt, wenn Metaphysiker es leugneten, dass die sinnlichen Dinge nur Schein, Erscheinung sind, so seien die Thiere nicht einmal so dumm als sie: denn diese gingen auf die Dinge zu und verzehrten sie. Dagegen liesse sich vielleicht sagen, dass wenn die Dinge nur Schein wären, der Magen der Thiere sich dabei schlecht stehen würde.

Darum sind beide Angriffe gerechtfertigt, und auch nicht. Die geistlose Erfahrungswissenschaft schliesst sich völlig von der Philosophie ab, und da sie kaum Ideen erzeugt, so verdient sie auch überhaupt nicht den Namen Wissenschaft. Denn wissen heisst nur Ideen haben, nicht bloss Dinge kennen. Die Philosophie versichert zwar, dass sie „das Allgemeine der Erfahrungswissenschaft, Gesetze, Gattungen u. s. w. anerkenne und zu ihrem eigenen Inhalte verwende." Aber darum ist sie gerade eine nur einseitige Aussöhnung oder in Wahrheit gar keine, weil sie nichts als abstracte Allgemeinheiten, welche die blosse Erfahrungswissenschaft nur hervorbringen kann, aufnimmt und verarbeitet, dabei also den eigentlichen, wahrhaften Inhalt, der im Besondern liegt, unberührt lässt. Im anschauenden Denken geschieht die wahre Versöhnung, indem der Stoff von Anfang an durch menschliche, denkende Sinnlichkeit in seiner Wahrheit erfasst und festgehalten wird. Wir schauen das Allgemeine im Besondern.

Doch gehen wir einmal näher auf den Unterschied zwischen Erfahrungswissenschaft und Philosophie ein, wie Hegel denselben angibt und überzeugen uns dadurch, wie unser Standpunkt in Wahrheit die Gegensätze aussöhnt. Es heisst in der Encyclopädie (I. §. 16.): „Die philosophische Encyclopädie unterscheidet sich von einer anderen gewöhnlichen dadurch, dass diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger und empirischer Weise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber eine blosse Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammengebracht werden, ist, weil sie äusserlich aufgenommen sind, gleichfalls eine äusserliche — eine Ordnung; so z. B. die Philologie." Wir leugnen nicht, dass das Gesagte vielleicht von fast allen philologischen Encyclopädien gilt, die aber eben nicht von

unserem Standpunkte aus gemacht sind. Anders Böckh's Encyclopädie. So wenig nämlich die verschiedenen Thätigkeiten, Richtungen oder Offenbarungsweisen des menschlichen Geistes, welche eben die Philologie in ihrer geschichtlich gegebenen Entwickelung darstellt, eine blosse Sammlung ausmachen, so wenig auch die verschiedenen Zweige der Philologie. Wie vielmehr jene in der Einheit des Geistes zusammenkommen, aus welcher sie fliessen, und wie sie so ein ganzes, in sich einiges System bilden, so wird auch die Philologie, welche ihre Entwickelung, ihren Ursprung, ihr gegenseitiges Ineinandergreifen und endliches Zusammenlaufen angeschaut hat, sie in Form eines geschlossenen Systems darstellen. Diese Philologie wird also, mit der Hegelschen Philosophie übereinstimmend, ausschliessen: „1. Blosse Aggregate von Kenntnissen"; aber sie wird sich von dieser dadurch unterscheiden, dass sie den Stoff jener Aggregate nicht, wie die Philosophie, überhaupt nicht aufnimmt; sondern sie hat den ganzen Stoff, aber häuft ihn nicht äusserlich auf, erfasst vielmehr alles und jedes nur in dem Zusammenhange, in welchem es entstanden, in seiner Beziehung zum Ganzen. „2. Solche, welche die blosse Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wissenschaften der letztern Art sind die durch und durch positiven. 3. Andere Wissenschaften werden auch positive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandtheil gehört der Philosophie an; die positive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich." Aber fragen wir, wie kommt die Philosophie zu dieser ungleichen Theilung, wobei sie den positiven Wissenschaften ihren rationellen Grund und Anfang nimmt? Wenn nun übrigens die Philosophie weiter nichts ist, als der rationelle Grund und Anfang aller positiven Wissenschaften, und sich so recht viel zu sein dünkt, nämlich die Grundlage und Quintessenz, das Haupt und der Lebensquell aller Wissenschaften, so glaube

ich schon mit gleichem Rechte behaupten zu können, sie sei gar nichts: denn die positiven Wissenschaften werden sich diesen schmälichen Raub der Philosophie nicht gefallen lassen, jede nimmt sich ihr Stück zurück, und damit wäre es mit der Philosophie aus. Zu dem scheint mir die Philosophie um den Raub solcher „Bestandtheile" eben nicht beneidenswerth. Wie abstract müssen jene Bestandtheile sein, die man so den einen ohne den andern, unbeschadet des eigentlichen Gehalts, wegnehmen kann.

Hegel giebt nun auch weiter an, worin das Positive jener Wissenschaften besteht: „1. Ihr an sich rationaler Anfang geht in das Zufällige dadurch über, dass sie das Allgemeine in die empirische Einzelheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben." Wie soll ich das aber verstehen? Hat uns nicht Hegel gelehrt, die Einzelheit sei selbst die Allgemeinheit, und das Wirkliche sei das Vernünftige? Wo anders soll das Allgemeine leben, wo anders soll ich es erkennen als in der empirischen Einzelheit? wo anders Vernunft finden, als in der Wirklichkeit? Sinkt hier Hegel nicht auf den Standpunkt herab, auf welchem die Allgemeinheit nur in uns ist, darum die Dinge für uns ein Jenseits? Sagt er nicht (Naturph. S. 16): „Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern (ist) vielmehr, als ein dem transitorischen Phänomen (der vergänglichen, einzelnen Erscheinung), entgegengesetztes Noumen, das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen wesenhaften Gattungen in den einzelnen Dingen existiren." Also (S. 22), „indem das Innere der Natur nichts anderes, als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst." Wenn nun (das.), „nur die Einheit des Allgemeinen und Besondern vorhanden ist", so ist ja nicht nur „das Besondere im Allgemeinen, findet

das Denken nicht nur die Einzelheit im Allgemeinen" (S. 21.); sondern das wahrhaft Allgemeine ist auch nur im Besondern. Da es nun doch einerseits gewiss ist, dass wir in der Natur das Besondere vor uns haben, und von Hegel zugestanden wird, dass in diesen „transitorischen Phänomenen", in den einzelnen Dingen, also in der empirischen Einzelheit und Wirklichkeit, die Idee, das Allgemeine existire, nicht fern von ihnen, wenn auch ihnen entgegengesetzt; andererseits dagegen es bezweifelt werden kann, ja auch von Hegel geleugnet wird, dass wir in der Allgemeinheit unseres Denkens sogleich die mit der Einzelheit erfüllte Allgemeinheit als ursprüngliche Mitgift besässen, oder dass es auch nur solche „Sonntagskinder (S. 14.) gäbe, denen das Innere der Natur von selbst unmittelbar offen wäre, deren geistiges Auge unmittelbar im Centrum der Natur stände"; so müssen wir wohl fragen, gehen wir nicht viel sicherer, wenn wir, statt nach Hegel das Einzelne in der Allgemeinheit zu finden, vielmehr das Allgemeine im Einzelnen suchen? Wird es nicht besser sein, statt uns einzubilden, wir ständen im Innern der Natur, indem wir „dem allgemeinen schöpferischen Gedanken, der in eines jeden Brust bewusstlos ruht, nur gerades Weges nachgehen", vielmehr „den Inhalt der Natur dadurch in uns zu setzen, dass wir uns mit den Dingen familiarisiren" (S. 16)? Darf also die Wissenschaft, welche das Allgemeine will, die empirische Einzelheit und Wirklichkeit als das Positive und Zufällige bei Seite lassen? Hegel führt hier die Rechtswissenschaft, die Naturgeschichte und die Geschichte an. Von letzterer sagt er: „Auch die Geschichte gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist." Aber warum will Hegel hier die Idee und die Erscheinung so einseitig auseinander halten, dass nur der erstern die Wahrhaftigkeit zukäme, der andern

die Zufälligkeit und Willkür? Hat er nicht anderswo gelehrt, das Wesen ist nicht hinter oder jenseits der Erscheinung? Das Wesen ist nicht bloss das Innere, sondern das Innere auch das Aeussere? Hat er nicht selbst gesagt, der Mensch ist nichts anderes, als die Reihe seiner Thaten? Wenn nun also eine Idee in der Geschichte, etwas Wesenhaftes in den Menschen ist, wo anders sollen wir diese Idee, dieses Wesen suchen, als in den Erscheinungen, als in der Gesammtheit der Thaten? Wenn es auch freilich wohl die Philosophie einerseits wird bleiben lassen müssen, wie Hegel es (Encycl. I. S. 290.) gesteht, alle Erscheinungen in der Naturgeschichte wie in der Geschichte des menschlichen Geistes aus einer abstracten allgemeinen Idee heraus als nothwendig aufzuzeigen oder *a priori* zu construiren; und wenn andererseits die blosse Erzählung des Geschehenen gar nicht dazu kommt, das Geschehene als Erscheinung einer Idee aufzufassen: so bleibt doch immer der denkenden Anschauung die Möglichkeit und Nothwendigkeit, alle einzelnen Erscheinungen zur Gesammtheit des Bildes von der Entwickelung der Idee zusammenzufassen und insofern auch ihre Vernünftigkeit und ihren Ursprung aus der Idee aufzuweisen.

Ferner sollen aber „2) solche Wissenschaften auch in sofern positiv sein, als sie ihre Bestimmungen nicht für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen". So gewiss aber der gesammte Natur-Organismus und die gesammte geistige Thätigkeit durch ihre einzelnen Kreise sich zu immer höherer Wirksamkeit entwickelt; so dass nicht nur wir es sind, welche die Dinge in Klassen vertheilen, sondern sie selbst an sich Stufen der Entwickelung bezeichnen, und jede Stufe über sich als die niedere hinaus auf eine höhere weist: so gewiss wird auch

die Wissenschaft, welche jene Stufen-Entwickelung denkend anschaut, mit innerer Nothwendigkeit getrieben werden, auf immer höhere Stufen zu steigen, indem sie die niederen als solche erkennt und in der höheren das in jener noch Mangelhafte vollkommener findet. Während aber die Philosophie in Verlegenheit kommt, die Dinge nach den in dem reinen Begriff gefundenen Stufen zu vertheilen, und die gewöhnliche Erfahrungswissenschaft nur ein Neben- und Durcheinander von Dingen kennt; erkennt die anschauend denkende Wissenschaft in den Dingen die Stufen. Sie vergeistigt die Dinge, indem sie das Denken versinnlicht; sie vergleicht, urtheilt und verbindet. Sie verleiht den Dingen das Wort, sich selbst als das zu erklären, was sie sind, und wohin sie in dem Zusammenhange der Dinge gehören. Sie thut den Sachen ihren, der Sachen, Willen, lässt sich von ihnen aus dem Endlichen ins Unendliche treiben.

Weiter heisst es nun: „Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnissgrundes zusammen, welcher theils das Raisonnement, theils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern und äussern Anschauung ist". Dies müssen wir nun in gewisser Beziehung auch von unserm Standpunkte sagen. Aber erstlich bleibt es doch nicht minder wahr, dass dieser endliche Erkenntnissgrund grössere oder einzig und allein sichere Erkenntniss gewährt: wie ja denn auch die Philosophie trotz oder wegen ihres unendlich sein sollenden Erkenntnissgrundes sich fort und fort nach den Ergebnissen der Erfahrung umgestalten muss. Dann aber ist zu behaupten, dass unser, wenn auch in gewisser Rücksicht endlicher Erkenntnissgrund durchaus nicht verhindert, die unendliche ewige Vernunft, wie sie sich in Natur und Geschichte entwickelt, in ihrer wahren Wesenheit erfassen zu können. Nur der Anfang ist ein

endlicher, wie überhaupt der Mensch zunächst in der Endlichkeit steht. Das Weitere ist dann aber, nicht das Endliche aus dem eigenen unendlichen Denken herauszusetzen zu wollen, was niemals ohne Selbsttäuschung geschieht, sondern das Unendliche in dem Endlichen als seiner Offenbarung und seiner Wirklichkeit zu erkennen. Weil die Philosophie nur den unendlichen Erkenntnissgrund haben, durchaus im Unendlichen weben will, darum erfasst sie das Endliche gar nicht und folglich das Unendliche nur in leerer Abstraction.

Wir glauben hiemit gezeigt zu haben, dass die Wissenschaft auf unserem Standpunkte den unendlichen Stoff und die unendliche Form wie die Philosophie hat, ohne auch nur das Mindeste von dem durch die Erfahrung gegebenen Stoff ausschliessen zu müssen: während die Philosophie gar Vieles nicht aufnehmen kann, ohne dass sie sagen könnte, wo ihre Gränze wäre. Denn wie kann heute behauptet werden, irgend ein Stoff sei als ein durch Willkür erzeugter aus der Wissenschaft vom Unendlichen auszuschliessen, wenn morgen vielleicht die Erfahrung einen neuen Stoff liefert, durch welchen beide als nothwendig offenbar werden? Wir haben auch zu zeigen Gelegenheit gehabt, wie der Hegelsche Standpunkt und Hegelsche Lehren selbst auf den unserigen als den wahren gewiesen haben, und wollen nun noch sehen, ob nicht Hegel noch auf unseren Standpunkt zu sprechen kommt. Er fährt nämlich fort: „Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Thatsachen des Bewusstseins, innere Anschauung oder äussere Erfahrung gründen will, gehört hierher." Es scheint fast, als sei dies unsere anschauend-denkende Wissenschaft. Doch der Unterschied besteht darin, dass jene (besonnen genug!) erst sieht und dann denkt (also gerade Hegels gedachte Anschauung oder in den Begriff verwandelte Anschauung); wir aber wollen, dass man sehe und denke zugleich.

Unsere Wissenschaft stützt sich nicht auf Anschauung und Erfahrung, sondern ist selbst Anschauung, aber denkende; ist selbst Erfahrung, aber denkende. In jener bleibt der Gegensatz von Philosophie und Empirie, wie schon bemerkt, und es ist nur eine noch grössere und offener eingestandene Rücksichtnahme ersterer auf diese als im reinen Denken. Bei uns ist durchaus keine Rücksicht der einen auf die andere nöthig oder möglich: denn sie fallen durchaus zusammen. — Endlich sagt Hegel: „Es kann noch sein, dass bloss die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur (!) Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist." Ist nun vielleicht dies unser Fall? Auch nicht. Bei uns ist weder Form und Inhalt so geschieden, dass sie nicht immer zugleich gegeben wären, noch haben wir auf der einen Seite nur Erscheinungen, auf der anderen den Begriff. Wir haben keine erkünstelte, selbstgeschaffene Ordnung und Form der Darstellung, sondern durchaus nur diejenige, welche uns die denkende Anschauung von der Form der Entwickelung des Begriffes in seinem wirklichen Dasein, die Anschauung seiner Selbstgliederung und seines Insichgehens in den Objecten lehrt und gebietet.

Hat denn nun Hegel unseren Standpunkt gar nicht gekannt? O ja. Wie der seinige auf den von uns bezeichneten als seine Wahrheit hindrängt, so hat auch er selbst alles, was er Grosses geleistet hat, nur so ausgeführt, indem er sich auf unseren Standpunkt versetzt hat. Und so kann es uns nicht wundern, dass er denselben, wenn er ihn auch nicht immer streng festgehalten hat, oft auch geradezu als den seinigen bezeichnet, ohne auf den Widerspruch zu achten, in welchen er dadurch gegen das reine Denken geräth. Einige hierher gehörige Stellen haben wir schon im Verlaufe der Untersuchung

anzuführen Gelegenheit gehabt. Andere, noch entschiedenere sind z. B. folgende: „Die Philosophie hat also nur zuzusehen, wie die Natur selber u. s. f. (Encycl. III. S. 22)." Eben so sagt der Herausgeber der Hegelschen Philosophie der Geschichte, Gans (S. XV.): „der Autor wollte nicht ein Gott sein, der die Geschichte schafft (d. h. nicht rein denken), sondern ein Mensch, der die geschaffene, vernünftige, ideenreiche betrachtet," d. h. denkend anschaut. Dann sagt Hegel selbst (S. 13): „Die Geschichte haben wir zu nehmen, wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren;... es hat sich erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, dass es in ihr vernünftig zugegangen sei." In der Naturphilosophie heisst es (S. 24): „Die denkende Naturbetrachtung (also denkende Anschauung) muss betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Process ist, zum Geiste zu werden." So klare Stellen bedürfen keiner weiteren Erklärung. Aber wo bleibt hier das reine Denken?

Wir sind durch die Betrachtung des Hegelschen Standpunktes auf einen andern geführt worden, den wir als den höheren ansehen mussten, und haben zugleich das Verhältniss des Hegelschen zu dem letztern bestimmt. Es liegt uns nun noch ob, das Verhältniss Wilhelm v. Humboldts zu dem gewonnenen Standpunkte zu betrachten [3]).

Dass Wilhelm von Humboldt in der That diesen höheren Standpunkt einnimmt, zeigen alle seine Werke, und scheint mir hier ein besonderer Nachweis weder möglich noch nöthig. Dass er aber auch das klare Bewusstsein darüber hatte, zeigt seine Abhandlung: Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers, aus der wir folgende Stellen anführen wollen: „Was der Geschichtschreiber thun kann, um zu der Betrachtung der labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte, in seinem Gemüthe eingeprägt, die Form

mitzubringen (das wäre das Hegelsche schöpferische, reine Denken), unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, ist, diese Form von ihnen selbst abzuziehen. Der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, verschwindet bei näherer Betrachtung *). Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subject und Object (oder, wie wir oben sagten, das Object ist im Subject ursprünglich der Möglichkeit nach). Das Begreifen ist keineswegës ein blosses Entwickeln aus dem ersteren (also kein reines Denken), aber auch kein blosses Entnehmen vom letzteren (kein blosses Anschauen), sondern beides zugleich (ein Denkend-Anschauen)... und um sich zu verstehen, muss man sich in einem anderen Sinne (nämlich der Möglichkeit nach) schon verstanden haben." Ferner: „Er muss vor allen Dingen sich hüten, der Wirklichkeit eigenmächtig geschaffene Ideen anzubilden, oder auch nur über dem Suchen des Zusammenhanges des Ganzen etwas von dem lebendigen Reichthume des Einzelnen aufzuopfern...; denn keines ist ganz abgesondert vom allgemeinen Zusammenhange." Dies möge genügen. — Nur müssen wir noch auf eine Eigenthümlichkeit Humboldts aufmerksam machen, die wohl nicht leicht Jemanden, der seine Werke studirt hat, entgangen sein kann, die Anstoss erregen könnte, wenn sie auch auf die Forschung Humboldts völlig ohne Einfluss geblieben ist. Es war ihm nämlich das Denkgesetz, wonach

*) Auch Böckh macht in der Darlegung der Grundsätze der Exegese und Kritik auf diesen Widerspruch und dies Drehen im Kreise aufmerksam. Wir werden ihn später bei einem ähnlichen Falle wiederfinden. Er ist im Wesen des Verstehens begründet. Alles menschliche Wissen aber ist Verstehen.

Kraft und Aeusserung, Wesen und Erscheinung nicht auseinandergerissen und jedes für sich festgehalten werden dürfen, nicht immer gegenwärtig; sondern wenn er das eine richtig in dem andern erkannt hatte, so fragte er noch einmal nach der Beschaffenheit der Kraft, die keine andere Beschaffenheit hat, als in ihrer Aeusserung zu sein. Er wusste, der Geist ist nur Thätigkeit; dennoch mochte er wohl gern auch das Thuende, eine gewisse geistig existirende Substanz in ihrem Glanze schauen. Durch ein solches Festhalten einer Kraft ausserhalb der Aeusserung bildete er sich Dunkelheiten, die nicht da sind, und hielt diese selbstgeschaffene Dunkelheit in der angenommenen Kraft fest, welche freilich ausserhalb der Aeusserung das dunkelste Nichts ist. Man muss diese Erscheinung bei Humboldt als einen Ueberrest kantischer Eindrücke ansehen, denen er in der Jugend unterworfen war, über die ihn aber in seinen wirklichen Forschungen sein philosophisches Genie immer hinausträgt. Tiefer und ganz eigentlich hängt sie jedoch zusammen mit einem Zuge seines Gemüths, der sich besonders in der letzten Zeit seines Lebens durch tausend Umstände veranlasst, geltend machte. Wir meinen den Zug einer schwermüthigen Sehnsucht nach etwas Ueberirdischem, welche sich oft wunderbar ergreifend in seinen Sonetten ausspricht. Es war etwas Ueberschwängliches in ihm, das ihn trieb, nicht bei der Erscheinung zu bleiben, sondern auch noch darüber hinaus zu suchen, wo er natürlich nichts als Dunkel fand. Er durchdrang die ganze Tiefe der Sache, wie vor ihm Keiner; doch dabei konnte er sich nicht beruhigen. Es schien ihm immer noch etwas Unbegriffenes, Unbegreifbares zurück zu bleiben. Das ungelöste Räthsel interessirte ihn; gelöst liess es eine Leere in ihm zurück, die er für Folge einer unvollkommenen Lösung ansah, die aber im Gegentheil das Gefühl eines Ueberschusses ihm inwohnender

Kraft war. Wo er die Aufgabe für nicht ganz vollendet und seine Kraft nicht ausreichend glaubte, da trieb es ihn vielmehr, noch etwas zu suchen, um einen Ueberschuss an Kraft zu verwenden. So scheint mir im tiefsten Grunde das alles damit zusammenzuhängen, dass in Humboldts Gemüth das Gefühl höchster Persönlichkeit übermächtig stark war. So dachte er, ähnlich den Griechen, jede Geisteskraft als eigenthümliche Persönlichkeit abgesondert von ihrer Wirkung und schrieb dieser allen wahrhaften Glanz zu, welcher an der Wirkung nur sein mattes Abbild habe. Humboldt machte die eigenthümliche Persönlichkeit zum Gotte; darum glaubte er einen persönlichen Gott und persönliche Fortdauer der Seele. Er schreibt an Forster (Brief IX.): „Wäre es allen Menschen völlig eigen, nur ihre Individualität ausbilden zu wollen, nichts so heilig zu ehren als die Individualität des Anderen." Was wir am heiligsten ehren, das ist unser Gott. Darum ist Humboldts Gott die grosse Individualität.

Hienach suche man jedoch bei Humboldt in keiner Weise etwas Phantastisches. Humboldt war nicht ohne Poesie; es durchdrang ihn das wärmste Gefühl für alles Hohe, Edle und Schöne; dennoch characterisirt ihn eigentlich das nüchternste Selbstbewusstsein, kalte, ich möchte sagen, staatsmännische Behutsamkeit und Vorsicht in seinen Worten; das unaufhörliche Streben, seine Sätze von allen Seiten näher zu begränzen und zu bestimmen, vor Angriffen zu sichern; die Hut vor jeder mehr geistreich glänzenden als fest in sich begründeten, äussersten Behauptung.

Ueber die Methode können wir kurz sein. Auf unserem Standpunkte wird der Stoff, wie er in Wahrheit nur in lebendiger Bewegung ist, auch nur in seiner Entwickelung gefasst. Wir bekommen nicht nur den Inhalt, sondern diesen auch in seiner ihm eigenen Form in un-

sere Anschauung. Wir haben keine dialektische Methode, welche von den Dingen abgesondert, in uns gewisse Gedankenverhältnisse erzeugt, die gewissen Anschauungen gewissermassen entsprechen; sondern wie bei Hegel in der Logik, der Wissenschaft von der Idee, die Methode weiter nichts als die Selbstgliederung der Idee sein soll, der wir nur zuzusehen (die wir nur anzuschauen) haben: so ist uns auch in der Naturgeschichte und Geistesgeschichte (Philologie) die Methode nichts anderes, als die angeschaute Form der Selbstgliederung des Stoffes. Hat also Humboldt den Inhalt in seiner lebendigen Wahrheit, d. h. in der Form seiner Entwickelung erfasst; wie er es denn wirklich gethan hat; so muss sich dies auch in der Darstellung zeigen, und sich in dieser ohne äusserliche, künstliche Manier eine der Gliederung des Inhalts gleichlaufende Form offenbaren. Nun mag es immerhin sein, dass Humboldt hier und da die Selbstgliederung des Inhalts nicht klar oder vollständig genug in der Anschauung hatte, und es ist eben unsere, seiner Nachfolger, Aufgabe seine Anschauung zu ergänzen; aber seine Methode ist darum nicht minder die einzig wahre, die genetische, welche der Geschichte des Inhalts zusieht, seiner Besonderung und Selbstzusammenfassung. Sie ist die wahrhaft speculative (anschauende) Methode, welche die Gegensätze gerade so aufhebt, wie das Leben der Dinge selbst es thut. Denn sie ist die den Sachen inwohnende und von uns denkend angeschaute Methode. Die dialektische ist nicht die von der Sache abgesehene, sondern zu ihr herangetragene; darum passt sie ihr nicht, und so zwängt sie sich ihr an and presst ihr alles Leben aus [4]. — Die Dunkelheit, welche in Humboldts Schriften unleugbar sich findet, rührt keineswegs von der Methode her, sondern ganz vorzüglich aus der Neuheit und der Gediegenheit der Ideen, denen sich nicht sogleich die Sprachform anschmiegen will. Für die Tiefe

seines Gefühls und seiner Gedanken fanden sich nicht immer die sie ganz in sich begreifenden und wiedergebenden Worte. Aus jedem Satze wehet uns ein unaussprechliches Etwas an, was uns ahnen lässt, es liege in den Worten nicht alles wirklich ausgedrückt, was sie bedeuten sollen; und wir fühlen uns immer von neuem getrieben, dieses über den wörtlichen Ausdruck Ueberschwankende uns klar zu machen. Wir fürchten immer, Humboldts Worte noch nicht vollkommen verstanden zu haben. So verstärkt ihre Dunkelheit nur den Reiz, sie aufzuhellen. Darin liegt das Anregende, welches Humboldts Werke für immer ausüben werden. Sie werden nur bei reger, lebendiger Selbstthätigkeit des Lesers verstanden und wollen weniger nur aufgefasst als nachgeschaffen werden. Humboldt hat keine feststehenden Formeln, die man sich aneignen, mit einer gewissen Geschicklichkeit handhaben könnte, ohne dass man ihren wahren Geist erfasst hat. Wer sich aber mit Fleiss und auch mit Liebe, d. h. mit Vergessung seiner eigenen vorgefassten Gedanken den Ideen Humboldts hingegeben hat, der findet dann auch sicherlich zum Lohne mehr als er gesucht hatte [5].

II.

Grundsätze der Humboldtschen Sprachwissenschaft.

Indem wir jetzt an die Darstellung der Grundsätze der Humboldtschen Sprachwissenschaft gehen, wie sie besonders in der Einleitung zum Werke: Ueber die Kawi-Sprache ausführlich niedergelegt sind; so müssen wir noch einmal ausdrücklich erklären, dass diese Einleitung, dieses Werk: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts weder grammatisch-logisch noch psychologisch, noch überhaupt philosophisch in dem gebräuchlichen Sinne, sondern ein echt philologisches Werk ist. Wir verstehen nämlich hier (wie auch schon in unserer Schrift: *De pronomine relativo, p. 5*) unter Philologie diejenige Wissenschaft, welche auf dem oben angegebenen geschichtlich-philosophischen Standpunkte die Entwickelung des allgemeinen menschlichen Geistes darstellt. Dieser Erklärung widerspricht wenigstens der Name Philologie sicherlich nicht. Sollte ihr aber der bisherige Gebrauch weniger beistimmen, so können wir darum auch noch nicht eine Bestimmung derselben ändern: weil wir mei-

nen, dass sich der Gebrauch wohl allenfalls nach den begrifflichen Bestimmungen, als nach den gesetzgebenden, umzugestalten habe, weniger aber die Begriffsbestimmungen nach dem Gebrauch einzurichten seien. Die sonstigen bisher gangbaren Definitionen der Philologie möchten wohl kaum verdienen, widerlegt zu werden. Jedoch können wir nicht umhin, hier einer uns sonst noch nicht bekannt gewordenen Weise zu gedenken, in welcher der tiefe und besonnene Sprachforscher Heyse (nach einer brieflichen Mittheilung) die Aufgabe der Philologie bestimmt als „die Erkenntniss der geistigen Zustände, Bestrebungen und Erzeugnisse einer Nation oder mehrerer verwandter Nationen in einer bestimmten Epoche der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwickelung. Die Sprache ist nur ein Theil des ganzen Complexes der Lebensäusserungen eines Volks- und Zeitgeistes, und die rein philologische Betrachtung derselben kann nur ihre geschichtliche Entwickelung innerhalb der Grenzen der bestimmten Epoche und in beständigem Zusammenhange mit den übrigen Manifestationen des geistigen Lebens der Nation zum Gegenstande haben*). So ist die Grimm'sche Behandlung der Grammatik der germanischen Sprachen eine echt philologische, und Grimm ist einerseits wegen seiner Beschränkung auf den historischen Gesichtspunkt in der Sprachbetrachtung, andererseits wegen der Ausdehnung seiner Forschung auf die Gebiete der Literatur, der Religion, des Rechts u. s. w. der germanischen Völker, in Wahrheit der Begründer einer germanischen Philologie." Dieser Ansicht erlauben wir uns, was zunächst den historischen Gesichtspunkt betrifft, auf welchen Heyse dringt, die Frage entgegen

*) Hiervon getrennt, bestimmt Heyse „die Sprachwissenschaft im höchsten Sinne des Wortes" auf eine andere Weise als „eine selbstständige philosophische Wissenschaft", worüber später.

zu stellen: wie kann wohl auf dem beschränkten historischen Standpunkte der Name Philologie erfüllt, die Natur des Logos erkannt werden? so wenig wie auf dem beschränkten philosophischen Standpunkte die geschichtliche Entwickelung wahrhaft aufgefasst werden kann. Darum glauben wir also erstlich, wenn denn wirklich die Natur des Logos in seiner Entwickelung begriffen werden soll, auf den philosophisch-geschichtlichen Standpunkt durchaus bestehen zu müssen. Wenn dann zweitens Heyse auf eine Beschränkung des Stoffes der Philologie nach Volk und Zeit dringt, so entgegnen wir, dass man auf diese Weise von Grimm eine germanische, von Dietz eine romanische, von Dobrowsky und Schaffarik eine slavische und so fort nur mancherlei verschiedene Philologien erhält, dass wir aber die Erklärung der einen ungetheilten Philologie geben wollten, welche den Logos, d. h. den allgemeinen menchlichen Geist begreift, welche alle jene Philologien als ihre Glieder in sich, dem allumfassenden Organismus, enthält, wie in den verschiedenen Völkergeistern und Zeitabschnitten bloss Entwickelungsstufen und Verwirklichungsweisen des allgemeinen menschlichen Geistes zu sehen sind. Weil sie begreifen will, ist sie philosophisch, muss sie denken, Ideen schaffen; weil alles was lebt, sich entwickelt, so muss sie den lebendigen Geist in seiner Entwickelung begreifen, sie muss die Ideen, welche und wie sie sich in der Entwickelung des Geistes bilden, darstellen; darum muss sie geschichtlich sein, sie muss beim Anschauen denken. Das Anschauen und Denken als die beiden sich gegenseitig durchdringenden Bedingungen aller wissenschaftlichen Thätigkeit, offenbaren sich in der Philologie bestimmter als Interpretation und Kritik. Erstere hat die Gegenstände der Erkenntniss anzuschauen, zu verstehen; die andere misst das Besondere an dem Allgemeinen, vergleicht also,

urtheilt und ordnet die Stufenfolge in der Entwickelung. In diesen gegebenen Bestimmungen über die Philologie hoffen wir wenigstens die Stimme eines Mannes, die für viele gilt, für uns zu haben, die Stimme Böckhs *).

Jetzt zu Humboldts Werk. Hier heisst es gleich zu Anfang (S. XVIII.) **): „Die Betrachtung des Zusammenhangs der Sprachverschiedenheit und Völkervertheilung mit der Erzeugung der menschlichen Geisteskraft, als einer nach und nach in wechselnden Graden und neuen Gestaltungen sich entwickelnden, insofern sich diese beiden Erscheinungen gegenseitig aufzuhellen vermögen, ist dasjenige, was mich in diesen Erörterungen beschäftigen wird." Somit verspricht uns Humboldt die Grundsätze einer Geschichte des menschlichen Geistes vom Gesichtspunkte der Sprache aus. Mag darum nun Humboldt selbst über Philologie, Sprachwissenschaft und Philosophie andere Bestimmungen geben, als wir: das kann uns nicht hindern, in seinem Werke ein nach unserem Sinne echt philologisches Meisterwerk zu erkennen, und zwar nicht die besondere Rücksicht auf die einzelnen Sprachen und Völker ist das eigentlich Philologische, sondern die allgemeine Rücksicht auf den in den einzelnen Sprachen und Völkern durch verschiedene Stufen hindurch sich entwickelnden menschlichen Geist. Sofort geht nun auch Humboldt über zur „allgemeinen Betrachtung des menschlichen Entwickelungsganges" (§§. 2. 3 u. 4). Er unterscheidet erstlich nach der Art und Weise des Zusammenhanges

*) Vrgl. was wir über Stellung der Sprachwissenschaft im Organismus der Philologie in der oben erwähnten Schrift: De pronomine relativo (p. 5—7) gesagt haben.

**) Wir geben die Seitenzahl immer nach dem Werke: Ueber die Kawi-Sprache an. Um die angegebene Zahl auch in dem besonderen Abdruck der Einleitung zu finden, hat man 16 von ihr abzuziehen.

der einzelnen Ringe, welche die Kette der geistigen Entwickelung bilden, zwei Momente [*]). Die Entwickelung des Geistes nämlich geht nicht in fortlaufender gerader Linie vor sich: indem alle einzelnen Erscheinungen aus einander hervorgingen, und das Frühere immer Ursache des Späteren wäre, wie etwa eine Kugel von der Kraft des einen ersten Anstosses angetrieben, immer geradezu fortfliegt; sondern mitten in der ruhigen Entwickelung des Geistes tritt von Zeit zu Zeit (S. XIX.) ungeahnt ein neuer Trieb hinzu, ein neuer machtvoller Anstoss. Der Geist gewinnt urplötzlich aus sich selbst grössere Schöpferkraft, wodurch der Gang der Entwickelung nicht nur beschleunigt wird, sondern auch einen ganz neuen, höheren Schwung nimmt. Solche Eingriffe in den ruhigen Lauf der Dinge, welche immer gesteigerte Gestaltungen erzeugen, den Kreis menschlichen Daseins mächtig erweitern, gehen immer von einem Genie aus, welches sich sowohl in einer Volkseigenthümlichkeit als auch in einem Einzelgeist in allen Richtungen des Geistes offenbaren kann. In solchen Genies zeigt sich der allgemeine Geist, welcher die Geschichte schafft und zu seiner Offenbarung hat, am wirksamsten und eigentlichsten, während der ruhige Fortgang der Dinge, die ruhige Entwikkelung nach Ursach und Wirkung mehr mechanisch erscheint. Zwar knüpft auch das Genie an Gegebenes an, und wie könnte es anders? aber es bildet dasselbe weniger fort, als zugleich auch um. Die Zustände, unter denen es auftritt, sind ihm nicht mehr, als der Boden, auf dem es wirkt, als die Bedingungen, welche es verzehrt, für sich verwendet; wie der Organismus der Luft, Nahrung u. s. w. bedarf, aber dennoch die Ursache seines Lebens nicht in diesen Bedingungen, sondern in sich selbst hat. In sich selbst trägt das Genie seine eigentliche Bedingung, seinen wahren Grund. So ist es unbedingt und grundlos. Es beherrscht den gegebenen

Stoff von innen heraus (S. XIX.), macht nur sich allein in ihm geltend und gestaltet daraus etwas ungeahntes Neues, in welchem durchaus nur es selbst lebt, in welchem es sich verleiblicht, offenbart. Weil es also in kräftigster Selbstthätigkeit nur sich selbst aus sich selbst wirkt, nicht einmal eigentlich den Anstoss von aussen erhält, und was es von aussen bekommt, sich sogleich aneignet, nichts Fremdes in sich duldend, so ist es aus dem vor ihm Vorhandenen nicht zu erklären. Man mag z. B. alle Zustände des deutschen Geistes vor Göthe noch so sorgfältig darstellen, man erklärt dadurch nicht das Mindeste von Göthes Genie; zwischen ihm und seinen Vorgängern bleibt eine Kluft. Man hat in allem, was Göthe voranging, kaum die Anregung, welche er erfahren: denn im Genie herrscht, ganz vorzugsweise organisch, blosse Selbsterregung.

Wie aber Humboldt in jenem ruhigen Fortgange der Geschichte darum, weil er auf den ursächlichen Zusammenhang begründet ist, nicht blosse, blinde Nothwendigkeit gesehen hat, sondern vernünftige freie Nothwendigkeit, so hat er auch im Genie darum, weil es rein aus sich wirkt, nicht Willkür, sondern bestimmte, nothwendige Freiheit erkannt. Die ganze Entwickelung der Geschichte ist nur die Selbstbestimmung des einen allgemeinen Geistes; „alles geistige Vorrücken kann nur aus innerer (selbsterregter) Kraftäusserung hervorgehen" (S. XXXII.). Einerseits also ist jener stufenweise Fortgang dem Wirken des Genies nicht so entgegengesetzt, dass er ohne allen Zusammenhang mit ihm nur neben ihn her liefe, sondern er ist vielmehr recht eigentlich durch dasselbe bedingt, hervorgebracht durch den entzündenden Hauch, welchen das Genie seinen Werken mittheilt. Aber weil uns diese Werke vorliegen, welche andere Geister anregen, von ihnen aus auf derselben, durch sie geebneten Bahn fortzuschreiten, so liegt uns dieser

Fortgang offenbar vor Augen; wir können ihn eher berechnen, es kommt durch ihn nichts wesentlich Neues zum Vorschein, was nicht schon keimartig und mehr oder minder vorgearbeitet in dem Werk des ursprünglichen Genies lag. Doch gerade darum ist diesem ursächlich bedingten, mehr mechanisch sich fortbildenden Leben der Menschen jene ursprüngliche Geisteskraft durchaus nicht völlig fremd, und ersteres muss vielmehr selbst mit in den Kreis der Wirkungen des genialen Geistes gezogen werden. Andererseits nun zeigt sich in dem Genie zwar, indem es selbst sein eigener Keim ist, alles aus sich selbst hervortreibt, jene innere geistig-organische Selbsterregung ungleich mächtiger; es wirkt ursprünglich schöpferisch und hat unerwartet seinen Aufflug zu solcher Höhe genommen, dass es durch den bisherigen Gang gar nicht dahin geführt werden konnte. Aber darum ist in dieser genialen Kraft keine Willkür, sie „hat nicht bloss zufällig Neues ergriffen" (S. XXVIII.); sondern ihre Natur ist ihre Selbsterzeugung; sie muss sich hervorbringen, und was sie hervorbringt, ist nur sie. „Das Genie zieht das Nothwendige aus der Tiefe seiner Vernunft hervor; es muss sein eigenes subjectives und zufälliges Dasein in ein nothwendiges verwandeln" (Ges. Werke IV. S. 279).

Die geniale Kraft endlich ist nichts anderes denn die allgemeine menschliche Geisteskraft selbst, nur eigenthümlich beschränkt und in dieser Beschränkung gesteigert. Sie greift also nicht von aussen her in den Gang der Entwickelung des allgemeinen Geistes ein; sondern innerhalb der Entwickelung urplötzlich entspringend, wirkt sie nur dem allgemeinen Fortgange des Geistes gemäss, nach der Bestimmung der Weltregierung. Wenn also auch, „wo sich gesteigerte Erscheinungen derselben Bestrebung wahrnehmen lassen, kein allmäliges Fortschreiten vorausgesetzt werden darf (also keine Ent-

wickelung, so dass also auch keine geschichtliche Erklärung solcher Erscheinungen aus den ihnen vorangegangenen möglich ist), da jede bedeutende Steigerung vielmehr einer eigenthümlich schaffenden Kraft angehört (welche die ganze allgemeine geistige Urkraft in einer gewissen Richtung auf einer gewissen Stufe der Entwickelung ist); so muss man sie doch „in dem allgemeinen Triebe der Geistesentwickelung, also ideal (von der Weltregierung bestimmt) als Stufen der Geistesbildung betrachten." „Sie sind Entfaltungen desselben inneren Lebensprincipes, die darum nicht in sich unverknüpft sind, weil ihre äusseren Erscheinungen isolirt dastehen" (S. XXIV.) [7]).

Das Princip aller Geschichte also ist nach Humboldt die Geisteskraft, welche sich in der Geschichte erzeugt, und zwar indem sie bald in ruhigem, stufenweisen Fortgange sich entwickelt, bald urplötzlich in einem genialen Einzelgeist einen ungeahnten Flug nimmt. Wir müssen aber bemerken, dass Humboldt unter Kraft, wenn er von geistiger Thätigkeit spricht, etwas anderes verstanden wissen will, als was man gewöhnlich darunter versteht, wenn von Naturkräften die Rede ist, wonach die Kraft nur eine endliche Kategorie bildet. In diesem gewöhnlichen Sinne wäre „Geisteskraft" ein Widerspruch in sich. Humboldt spricht nicht so, dass er sagte, die Seele hat diese und jene Kraft. Es heisst (S. CVII): „Das geistige Vermögen hat sein Dasein allein in seiner Thätigkeit, es ist das auf einander folgende Aufflammen der Kraft in ihrer ganzen Totalität, aber nach einer einzelnen Richtung hin bestimmt." Humboldt nennt die allgemeine Geisteskraft „das innere, sich in seiner Fülle frei entwickelnde Lebensprincip" (S. XXIV.). Dieses ist nur aufzufassen als das auf einander folgende Aufflammen und sich Entfalten des Allgemeinen in den Einzelgeistern der Völker und Menschen; es hat sich in den

Einzelgeistern durch ein vorherrschendes und ausschliessendes Princip beschränkt und dadurch gesteigert (S. XXX.). Die Verschiedenheit der über den ganzen Raum der Erde verbreiteten gleichzeitigen und in der Zeit auf einander folgenden Völker ist eben aufzufassen als „die Selbsterzeugung menschlicher Geisteskraft in immer neuer (immer wenn auch nur ruhig fortschreitender) und oft (in genialen Einzelgeistern) gesteigerter Gestaltung" (S. XVII.). Wenn Humboldt an der angeführten Stelle diese Erzeugung der Geisteskraft eine Erscheinung nennt, „welcher Ausdruck wohl nur auf ihre Offenbarungsformen der Sprache und Geschichte anwendbar sein dürfte" (Schasler S. 73), so zeigt er dadurch, dass er die Geisteskraft nur gerade in jenen Erscheinungen der Sprache und Geschichte selbst sieht. Jede Offenbarungsweise, jede Wirksamkeit des Geistes ist „das Aufflammen des Geistes in seiner ganzen Totalität, aber nach einer Richtung hin bestimmt." So ist nun auch die Sprache, als das allgemein menschliche Sprachvermögen aufgefasst, der ganze allgemeine Geist, oder das allgemeine geistige Lebensprincip in seiner Totalität, aber auf die Spracherzeugung gerichtet; und in dieser Richtung, in dieser „Hauptwirksamkeit" (S. XXIV.) als Sprache nennen wir nach Humboldt den allgemeinen Geist die Sprachidee oder die Idee der Sprachvollendung. Wie sich nun die besonderen Völkergeister zum allgemeinen menschlichen Geiste, so verhalten sich die besonderen Völkersprachen zur Sprachidee: sie sind das verschiedentlich erfolgende Aufflammen und die Entfaltung der letzteren; diese lebt und hat ihr Dasein nur in jenen, und wir müssen im Sinne Humboldts sagen: Die Verschiedenheit der Sprachen ist die Erzeugung menschlichen Sprachvermögens in immer neuer und oft gesteigerter Gestaltung [*]). Um uns aber der Worte zu bedienen, welche wirklich von Humboldt in Beziehung hierauf gebraucht sind,

führen wir folgende Stellen an (S. XXVI.): „Die Sprache ist eine der Seiten, von welchen aus die allgemeine menschliche Geisteskraft in beständig thätige Wirksamkeit tritt. Anders ausgedrückt, erblickt man darin das Streben, der Idee der Sprachvollendung Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen." Diese Idee ist also durchaus nicht als leeres, jenseitiges Ideal zu fassen [9]); sondern es ist im Gegentheil dort ausgesprochen, die Sprachidee gewinne Dasein in der Wirklichkeit durch die beständig thätige Wirksamkeit des allgemeinen menschlichen Geistes von Seiten der Sprache aus; oder die fortwährende Thätigkeit des Menschengeschlechts in der Richtung auf Sprache ist nur als das Streben der Sprachidee anzusehen, sich Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen. Diese hat also ebenso sehr schon Wirklichkeit gewonnen, als sie dieselbe immer noch gewinnt; sie hat ihren Zweck schon durchaus (absolut) erreicht, weil sie ihn fortwährend erreicht. Eine andere Stelle (S. XXVI.) sagt dasselbe: „Ihre (der Sprache als einer Hauptwirksamkeit des menschlichen Geistes) Verschiedenheit lässt sich als das Streben betrachten, mit welchem die in den Menschen allgemein gelegte Kraft der Rede, begünstigt oder gehemmt durch die den Völkern beiwohnende Geisteskraft, mehr oder weniger glücklich hervorbricht." Also die Verschiedenheit der allgemeinen menschlichen Sprachthätigkeit lässt sich als das Streben der in den Menschen allgemein gelegten Kraft der Rede betrachten, welche begünstigt oder gehemmt durch die den Völkern beiwohnende Geisteskraft mehr oder weniger glücklich hervorbricht [10]). Die Verschiedenheit der Sprache gilt Humboldt nicht für das Verhältniss auseinanderfallender, gegen einander durchaus gleichgültiger Einzelheiten, sondern nur für die eine, in sich selbst verschiedene, allgemeine menschliche Sprache; und die verschiedenen Bestrebungen der verschiedenen Sprachen sind nur der einen

allgemeinen Sprache nach verschiedenen Richtungen hin sich ausbreitendes, aber in sich einiges Streben.

Nachdem wir so gesehen haben, wie in Humboldts Anschauung die Sprache mit dem Princip, welches die Weltgeschichte leitet, zusammenhängt, haben wir nun genauer zu betrachten, wie die Elemente, welche Humboldt in der allgemeinen geistigen Entwickelung sondert, sich in der Sprachentwickelung offenbaren. Denn wie es das Wesen des Organismus ist, dass jedes Glied nur im Ganzen und das Ganze in jedem Gliede lebt und sich entwickelt, so war es die Absicht Humboldts, in den grössten Umrissen ebensowohl die Geschichte der allgemeinen Entwickelung des Geistes in der Entwickelung der Sprachidee, wie die Geschichte der Sprachidee in der Entwikkelung des ganzen Geistes darzustellen.

„Die Sprache ist tief in die geistige Entwickelung der Menschheit verschlungen, sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe ihres localen Vor- oder Rückschreitens, und der jedesmalige Culturzustand wird auch in ihr erkennbar. Es gibt aber eine Epoche, in der wir nur sie erblicken, wo sie nicht die geistige Entwickelung bloss begleitet, sondern ganz ihre Stelle einnimmt" (S. XXI.). Dies ist die Zeit, wo sich die Sprachen „mit und an den aufblühenden Völkerstämmen entwickelt haben" (das.). „Es eröffnet sich daher hier, wenn auch nur dunkel und schwach, ein Blick in eine Zeit, wo für uns die Individuen sich in der Masse der Völker verlieren, und wo die Sprache selbst das Werk der intellectuell schaffenden Kraft ist" (S. XXII.). Bei der Schöpfung der Sprache sind aber nicht die niederen Kräfte jenes mehr mechanischen, durch Ursach und Wirkung bedingten Lebens wirksam. Denn „durch die Kräfte der Natur und das gleichsam mechanische Fortbilden der menschlichen Thätigkeit werden die gewöhnlichen Forderungen der Menschheit befriedigend erfüllt" (S. XXIV.); aber in der Sprache

ist jedes Volk ursprünglich schöpferisch. Ja „die Sprache entspringt aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche, Selbstthätigkeit, und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugniss der Thätigkeit, sondern eine unwillkürliche Emanation des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe. Sie bedienen sich ihrer, ohne zu wissen, wie sie dieselbe gebildet haben" (S. XXI). Man erinnere sich, wie Humboldt das Wirken des Genies darstellt, und man wird finden, dass in der Sprache die Völker in höchster, ganz besonderer Weise genial, ursprünglich wirken. Und so wird von Anbeginn, selbst in der Zeit, wo die Völker mehr nur ein eigentlich nach den natürlichen Verhältnissen ihres Daseins bestimmtes Leben führen, durch die Sprache die eigentliche geistige Menschlichkeit angeregt und wirksam gehalten; und erst nachdem die Schöpfung der Sprache in ihrer Urform vollendet ist, können die Völker dazu gelangen, aus der niedrigen Stufe des Daseins, auf welcher die Sprache ganz allein die Stelle geistiger Entwickelung einnimmt, herauszuschreiten auf höhere Bahnen geistiger Thätigkeit und zu höheren Richtungen in allen Kreisen des Lebens. Auch auf dieser höheren Stufe der Thätigkeit dauern die Wirkungen mehr mechanischer Kräfte ewig fort, aber von Zeit zu Zeit durch Eingriffe des Genies gesteigert. So viel über die Sprache im Allgemeinen.

Wie nun die schaffende körperliche und geistige Natur „in allen ihren Schöpfungen eine gewisse Zahl von Formen hervorbringt, in welchen sich das ausspricht, was von jeder Gattung zur Wirklichkeit gediehen ist und zur Vollendung ihrer Idee genügt" (S. XXIII.), so spricht sich in allen den besonderen Sprachformen zusammen

aus, inwieweit die Sprachidee zur Wirklichkeit gediehen ist, und was zu ihrer Vollendung genügt. In den einzelnen Sprachformen hat die Sprachidee ihre Entwickelung, oder erst die Entwickelung aller einzelnen Sprachen zusammengenommen, gibt die Idee der Sprachvollendung. Wir haben zwar jede Sprache als eine Darstellungsform und Verwirklichungsweise der Sprachidee anzusehen; jede Sprache sucht der Sprachidee zu genügen, und jede genügt ihr. „Wenn aber das Gleiche gesucht wird, kann es doch nur in verschiedenem Geiste errungen werden, und die Mannigfaltigkeit, in welcher sich die menschliche Eigenthümlichkeit ohne fehlerhafte Einseitigkeit auszusprechen vermag, geht ins Unendliche. Gerade von dieser Verschiedenheit hängt aber das Gelingen des allgemein Erstrebten unbedingt ab. Denn dieses erfordert die ganze, ungetrennte Einheit der in ihrer Vollständigkeit nie zu erklärenden, aber nothwendig in ihrer schärfsten Individualität wirkenden Kraft" (S. XLVII.). Darum also ist ebenso sehr zur Erreichung des allgemeinen menschlichen Zweckes, nämlich zur Bildung des Geistes, die Sonderung des Menschengeschlechts in Völker nöthig, wie für die Verwirklichung der Sprachidee die besonderen Sprachen; und diese sind nicht etwa als verunglückte, stümperhafte Versuche anzusehen, von denen jede ein neuer Ansatz wäre, das eine Ideal der Sprache zu verwirklichen, weil die andere es nicht habe erreichen können; sondern in einer jeden Sprache ist dies Ideal von einer Seite aus vollkommen verwirklicht. Wie „jeder Einzelne das Gesammtwesen des Menschen nur auf einer einzelnen Entwickelungsbahn in sich trägt" (S. XLII.), so trägt auch die einzelne Sprache das Gesammtwesen der Sprache, d. h. die Idee der Sprachvollendung in sich, wenn auch nur in einer bestimmten Weise der Entwikkelung. „Es ist mit den Sprachen wie mit den Charakteren der Menschen selbst, oder um einen einfacheren

Gegenstand zur Vergleichung zu wählen, wie mit den Götteridealen der bildenden Kunst, in welchen sich Totalität aufsuchen und ein geschlossener Kreis bilden lässt; da jedes das allgemeine, als gleichzeitiger Inbegriff aller Erhabenheiten nicht individualisirbare Ideal von Einer bestimmten Seite darstellt, ... und es lässt sich weder bei Menschen und Nationen, noch bei Sprachen, eine Charakterbildung denken, als wenn man sich auf einer Bahn begriffen ansieht, deren durch die Vorstellung des Ideals gegebene Richtung bestimmte andere erst alle Seiten desselben erschöpfende voraussetzt" (Abhandl. über das vergleichende Sprachstudium, Schluss; vergl. auch S. CCXXXI.). So muss man nun „die einzelnen Wege angeben, auf welchen den mannigfach abgetheilten, isolirten und verbundenen Völkerhaufen des Menschengeschlechts das Geschäft der Spracherzeugung zur Vollendung gedeiht" (S. LV.), und es kann sich „auch unter Sprachen und Sprachstämmen, welche keinen geschichtlichen Zusammenhang verrathen, ein stufenweis verschiedenes Vorrücken des Princips ihrer Bildung auffinden lassen. Wenn dies aber der Fall ist, so muss dieser Zusammenhang äusserlich nicht verbundener Erscheinungen in einer allgemeinen inneren Ursach liegen, welche nur die Entwickelung der wirkenden Kraft (d. h. der Sprachidee) sein kann" (S. XXVI.). Wie also nach Hegel (Encycl. §. 249) „die Natur zu betrachten ist als ein System von Stufen, deren eine aus der anderen nothwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, dass die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee"; ebenso hält es Humboldt für die Aufgabe des Sprachforschers, zuzusehen, ob sich nicht in den verschiedenen Principien der Sprachbildung bei den verschiedenen Völkern ein stufenweises Aufsteigen zeige,

so dass die Sprachen als auseinander hervorgehend erkannt werden, wenn auch nicht historisch, doch in dem inneren Lebensprincip, dessen einzelne Entfaltungen darum nicht in sich unverknüpft sind, weil ihre äusseren Erscheinungen isolirt dastehen. Ferner: wie sich nach Hegel in den Völkern der Geschichte ein fortschreitend höheres Bewusstsein der Freiheit offenbart und die Weltgeschichte nur dieser Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ist, so offenbart sich nach Humboldt bei den Völkern auch ein fortschreitend höheres Sprachgefühl. — Mit dieser ganzen Erörterung im Wesentlichen übereinstimmend, sagt Heyse: „Die Sprachwissenschaft im höchsten Sinne des Wortes, wie ich sie mit Humboldt auffasse, hat die Realisirung der Sprachidee durch alle Sprachen der Erde zu verfolgen und diese als ein System wesentlich begründeter Verwirklichungsformen jener Idee zu begreifen und darzustellen, so dass in der Gesammtheit dieser Formen die Sprachidee (Idee der Sprachvollendung) in ihrer Totalität in die Erscheinung tritt" *).

*) In den oben angeführten Worten Heyses (aus einem Briefe an den Verf.) wollen wir natürlich nur eine Bekräftigung der Weise finden, in welcher wir Humboldts Idee der Sprachvollendung auffassen. Insofern sie aber eine Definition der Sprachwissenschaft enthalten sollen, können wir mit diesem verdienstvollen Gelehrten nicht ganz übereinstimmen. Humboldt macht (S. CCXVIII.) einen Unterschied zwischen philologischer Behandlung der Sprache und Linguistik, der aber nicht mit der Scheidung Heyse's zwischen philologischer Sprachforschung und philosophischer Sprachwissenschaft zusammenfällt. Wenn ich nicht irre, so würde nach Humboldt Grimms Behandlung der germanischen Sprachen, welche Heyse, wie wir früher gesehen haben, eine echt philologische nennt, gerade wie Bopps und Potts Behandlung des ganzen sanskritischen Sprachstammes eine linguistische genannt werden müssen: da sich jene Männer „die Zergliederung der Sprache, die Aufsuchung ihres Zusammenhanges mit verwandten und die nur auf diesem Wege erreichbare Erklärung ihres Baues" (das.) zum Ziele gesetzt haben. Wenn wir diese

Betrachten wir nun aber die Art jenes Fortschreitens in den Sprachprincipien näher, so finden wir auch hier

---

hochverdienten Männer Linguisten nennen, so haben wir freilich für einige französische und englische, und leider auch deutsche sogenannte Linguisten gar kein Wort, weil wir ihre Sprachkenntnisse kaum mit dem Namen Wissenschaft beehren möchten. Es würde aber nach Humboldts Bestimmung, dem Linguisten Grimm gegenüber, Lachmann ein deutscher Philologe sein. Aber alle diese Scheidungen, wenn sie auch durch die Wirklichkeit gegeben sind und auch dem Begriffe nach nicht ohne Grund sind, fallen zusammen in unsere eine Sprachwissenschaft, als Glied der Wissenschaft vom Geiste oder der Philologie. Was zunächst Heyse betrifft, so irren wir vielleicht nicht, wenn wir seinen Standpunkt als den von Hegel für den höchsten erklärten Standpunkt der gedachten Anschauung bezeichnen. Besonnen sieht er zuvor und denkt hernach. Darum aber ist ihm wohl eine Versöhnung, jedoch weniger eine Verschmelzung der Philosophie und der geschichtlichen Forschung gelungen; und wenn wir oben seiner Philologie vorwerfen zu müssen glaubten, dass sie nicht im Stande sein würde, den Logos zu begreifen, so möchten wir vielleicht nicht mit Unrecht die Befürchtung aussprechen, seine philosophische Sprachwissenschaft sei zu einseitig philosophisch, als dass sie der geschichtlichen Entwickelung der Sprachen ihr volles Recht widerfahren liesse. Seine Ansicht von letzterer stimmt auch nicht ganz mit Humboldts Ansicht, welche vielmehr die unsrige ist, überein. Denn der Umstand, den Heyse als für die philologische Behandlung der Sprachen wesentlich findet, nämlich die Rücksichtnahme auf den Zusammenhang der Sprache mit den übrigen Offenbarungsweisen des geistigen Lebens der Nation, wird ja von Humboldt gerade der höchsten Betrachtungsweise der Sprachen in seinem Werke angeeignet, weswegen wir selbst in Heyses Sinn dieses Werk oben ein echt philologisches haben nennen können. Andererseits aber werfen wir Heyses philosophischer Sprachwissenschaft und in Wahrheit dem ganzen Hegelschen Systeme gerade diesen Mangel vor, dass zu wenig auf den Zusammenhang der einzelnen Geistesrichtungen Rücksicht genommen wird, wie dies auch sonst schon ausgesprochen ist. Im Hegelschen Systeme der Philosophie des Geistes stehen die einzelnen Wissenschaften nach einander, und es wird über die Reihenfolge gestritten. Wenn in der Philosophie der Geschichte jener Zusammenhang der geistigen Thätigkeit berücksichtigt wird, so geschieht dies einerseits unorganisch; denn an der Stelle des Systems, wo die Wissenschaft steht, kennen wir die Richtungen des absoluten Geistes: Religion, Kunst, Wissenschaft noch

wie überall ein doppeltes Verhältniss. Wir können uns nämlich bei Vergleichung gewisser Sprachen zwar eine gleichsam mechanische Fortbildung der einen aus der andern denken. Einige Sprachen aber werden von den andern durch eine wahrhafte Kluft getrennt. Denn „wie

---

gar nicht; andererseits aber zeigt dieses unsystematische Vorgreifen gerade den Mangel des Systems und die Nothwendigkeit der Betrachtung jenes Zusammenhanges, wenn auch nur eine Richtung begriffen werden soll. Weil jene Richtungen zusammen das System des geistigen Organismus bilden, darum dürfen sie nie eigentlich getrennt werden. Die wahrhafte Ursache aber, warum Hegel und Heyse dennoch diese schädliche Trennung vornehmen, liegt darin, dass sie von den Ideen an sich ausgehen: darum haben sie es eigentlich auch immer nur mit diesen Ideen an sich zu thun, und die geschichtliche Entwickelung derselben in der Wirklichkeit wird von ihnen nur insofern betrachtet, als sie in derselben die von ihnen apriorisch gegebenen Bestimmungen der Idee an sich wiederzufinden meinen. Dabei kommt die Geschichte zu wenig zu ihrem Rechte; sie wird an Bestimmungen gemessen, die ihr weniger inwohnend sind, als von aussen an sie gelegt werden. Es wird der Zusammenhang jener psychologischen Ideen an sich wohl erkannt, z. B. die Wichtigkeit der Sprache für den (psychologischen) subjectiven Geist; aber nicht die Wichtigkeit der geschichtlichen Entwickelung der Sprache für die geschichtliche Entwickelung des Geistes überhaupt und umgekehrt. Dieser Zusammenhang musste sich aber dem tiefen Geiste Hegels am meisten in der eigentlichen Philosophie der Geschichte aufdrängen, wo die Volksgeister in ihrer Gesammtheit nach allen Richtungen und Thätigkeitsweisen als die wesenhaften Bedingungen der Weltgeschichte erkannt werden sollen. Diesen Punkt, den echt philologischen, hebt jedoch Humboldt immer hervor. — In dieser seiner und unserer philologischen Sprachwissenschaft ist auch ebensowohl die von ihm genannte Linguistik und Philologie enthalten. Denn wenn jene den Bau, diese den Charakter der Sprache und den Einfluss der Individuen auf denselben darstellen soll, so muss die Sprachwissenschaft, welche die ganze Sprache zum Gegenstande hat, ersteren wie letzteren zu erkennen suchen. Sie verliert aber dadurch ihre Selbstständigkeit nicht, dass sie als Glied des philologischen Organismus aufgefasst wird: denn das ist das Wesen des Organismus, dass jedes Glied desselben eben so selbstständig als untergeordnet ist.

Individuen durch die Kraft ihrer Eigenthümlichkeit dem menschlichen Geiste einen neuen Schwung in bis dahin unentdeckt gebliebener Richtung ertheilen, so können dies Nationen der Sprachbildung" (S. LI.), und man muss gewisse Sprachen als durch eine eigenthümliche, gesteigerte Kraft hervorgebracht ansehen und die Erklärung derselben durch allmälige Entwickelung aufgeben. „Der Eintritt einer solchen (durch eine im Verhältniss zu anderen Sprachen gesteigerte Sprachfähigkeit geschaffenen, genialen) Sprache in die Weltgeschichte muss eine wichtige Epoche in dem menschlichen Entwickelungsgange und gerade in seinen höchsten und wundervollsten Erzeugungen begründen. Gewisse Bahnen des Geistes und ein gewisser, ihn auf denselben forttragender Schwung lassen sich nicht denken, ehe solche Sprachen entstanden sind" (S. LII.).

Wie nun aber dieser Fortschritt in der Entwickelung der Sprachidee keinen historischen Zusammenhang der Sprache nothwendig voraussetzt, so kann auch im Gegentheil die Annahme von Sprachen, die so ausserordentlich verschieden sind an Werth in Bezug auf Weckung und Belebung des Geistes, so wenig dagegen sprechen, sie dennoch für ursprünglich, in einer unbestimmbaren Urzeit zusammenfallend anzusehen, dass mir vielmehr scheint, die Sache wird gerade durch die Annahme ursprünglicher Einheit nur um so klarer und in sich folgerechter. Denn dass z. B. Göthe urplötzlich mit ungeahnter schöpferischer Kraft wirkte, schliesst nicht aus, dass er dieselbe Sprache behandelte wie alle seine Vorgänger; aber er machte eben eine ganz andere daraus. Nähme man nun also an, wie es meine hochverehrten Lehrer Lepsius und Schwartze schon angenommen und bewiesen haben, die Sanskritvölker hätten mit den Semiten und alten Aegyptern lange vor der Mythenzeit sogar, in einer Zeit, die wir jetzt auch nicht einmal ungefähr bestimmen

können, eine ungeschiedene Völkermasse gebildet. Ich hoffe, ich werde an einem anderen Orte ausführlich den Beweis liefern können, dass auch die tatarischen Völker mit den genannten in einem gewissen Verhältnisse ursprünglicher Verwandtschaft stehen. Ohne also andere Hülfsmittel vorauszusetzen, als die uns jetzt schon zu Gebote stehen, halte ich die Vermuthung für nicht ungegründet, man könne nun auch weiter vermittelst der tybetischen Sprache, welche das Tatarische mit dem Chinesischen verbindet, eine Ureinheit des Sanskrit mit dem Chinesischen nachweisen. Denken wir uns nun also einen Haufen von Stämmen, in welchem alle genannten Völker in ungeschiedener Einheit lagen, mit einer Sprache, die nun sicherlich weder die chinesische noch eine andere der genannten war, aber wahrscheinlich unvollkommener als diese alle, lebend in einem mehr vegetativen Zustande; so wäre es nach Humboldt (S. XXXIII), und gewiss mit Recht, unmöglich, dass sich aus jener Ursprache die Sanskritsprachen durch allmälige Entwikkelung gebildet hätten, dass sie alle untergeordneten Stufen der Reihe nach erst hätten durchlaufen müssen, bis sie endlich von der niedern Stufe zur immer nächst höheren durch einen ursächlichen Zusammenhang gehoben, diejenige hohe Stufe der Vollkommenheit erreicht hätten, auf der man sie nun als die Spitze der Sprachbildung ansehen kann. Man muss also vielmehr annehmen, dass durch ein historisches oder ein Naturereigniss veranlasst der in den Sanskritstämmen ruhende, aber zunächst unwirksam schlafende Funke des Genies ganz urplötzlich aufgelodert sei, sie von ihren Brüdern losgerissen, Gesänge und eine Sprache gebildet habe, die ihrem Gemüthe wie die Minerva dem Haupte Jupiters sogleich in vollendeter Gestalt entsprang. Bei einer solchen anzunehmenden Aufregung aller edlen Kräfte dieser Völker war in dem Augenblicke, wo dem Geiste die erste

wahrhaft flectirende Form gelang, die ganze herrliche Sprache der Griechen ideal geschaffen. Vorbereitende Umstände waren vielleicht lange vorher da; es zeigte sich vielleicht schon im Putze, im Jauchzen dieser noch wilden Stämme die Ahnung eines Höheren; aber nur „durch den anfachenden Odem des Genies schlug das Helldunkel dieser glimmenden Kohlen in leuchtende Flammen auf" (S. XXIX.). Die ursprüngliche Kraft knüpfte freilich an die vorhandene Sprache an, aber sie schuf das vorhandene Wort so völlig um, dass es als ein durchaus anderes, durchaus nur diesen Stämmen eigenes, aus ihrer Brust hervorquoll. Und das konnte in einer Zeit geschehen, nach welcher die anderen Brüderstämme noch lange, lange einem mehr von der Natur abhängigen, pflanzenartigen Dasein unterworfen, sich wenig erhoben. Ja diese geniale Kraft konnte schon ermattet sein; sie konnte schon innerhalb der Sanskritstämme in einem, etwa im griechischen Stamme von neuem hervorgebrochen sein, und in einem glücklichen Augenblicke konnte das erste eigenthümlich griechische Wort, und damit Demosthenische Rede, geschaffen worden sein: während jene urverwandten Völker kaum den ersten, fruchtlosen Versuch machten, eine höhere Bahn zu gewinnen. Denn jenes urplötzlich wirkende Lebensprincip bindet sich nicht an Fortschritte der Zeit. Hatte es sich nun aber einmal in einer Sprache erst den festen Boden geschaffen, so konnte es nun auf ihn gestützt jeden höheren Flug wagen, und solche geniale Sprache kann allerdings selbst die „Anfangsstufe seelenvoller und phantasiereicher Bildung" genannt werden [11]).

Wir haben in den beiden bisher ausgeführten Punkten der mehr mechanisch und der urplötzlich wirkenden Kraft auch schon die beiden anderen Momente der allgemeinen Entwickelung berührt: das ruhige Dasein der Völker nach den natürlichen Verhältnissen, welches mehr

das Bild wuchernden Pflanzenlebens darbietet, und die Wanderungen von Individuen oder Völkerhaufen, welche das bei ihnen Gelungene nach anderen Orten verpflanzen (S. XXII.). Auch diese beiden Momente sind nicht so geschieden, dass zu einer Zeit nur das eine, zur andern nur das andere walte; sondern sie greifen immer in einander, wenn auch das erstere sich mehr in den ersten Zeiten des Auftretens der Völker geltend machen wird, wie auch die geniale Kraft sich in diesen ersten Zeiten weniger offenbaren kann, weil das pflanzenartige Leben überwiegt. Denn das Genie ist die eigenthümlich gestaltende Kraft; in jenen Zeiten aber verschwindet die Einzeleigenthümlichkeit noch in der Gesammtmasse des Volkes. Dennoch ist auch hier das Wirken urschöpferischer Kraft nicht ausgeschlossen; sie wird sich aber weniger in einem Einzelnen als in dem ganzen Volke offenbaren. So hat man sich vielleicht den Uebergang eines Volkes vom Jägerleben zum Ackerbau als durch ein plötzliches Aufflammen geistiger Kraft bedingt zu denken. Auch „schon in den frühesten Zuständen geht der Mensch über den Augenblick der Gegenwart hinaus" (S. XXIX.). Aus seinen Gesängen und Tänzen, aus seinen Ahnungen und Ueberlieferungen kann ein höherer Geist leuchten. Endlich ist ja gerade die eigentliche Schöpfung der Sprache das Werk jener Zeit. Wollte man aber meinen, dass „in dem gleichsam nur vegetativen Dasein des Menschen auf dem Erdboden die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen zur Verbindung mit Anderen treibt und zur Möglichkeit gemeinschaftlicher Unternehmungen das Verständniss durch Sprache fordert", so ist dies nur „die äussere untergeordnete Ansicht" (S. XLV.), welche das Wesen der Sprache nicht wahrhaft erklärt, welche sogar, allein festgehalten, zu den „irrigsten Ansichten, die man über die Sprache fassen kann" (S. LXXV.) gerechnet werden muss. In Beziehung

auf die Wanderungen aber, welche die Civilisation in die Fremde tragen, erinnert Humboldt an die Colonien der Griechen, besonders aber an die Bestrebungen der neuesten Zeit, „die Civilisation in die entferntesten Theile der Erde zu tragen" (S. XXXVIII.) [12]).

„Wir haben in dem Ueberblick der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechts bis hierher dieselbe (mit Bezeichnung von vier sie hauptsächlich bestimmenden Momenten) in ihrer Folge durch die verschiedenen Generationen hindurch betrachtet" (S. XXXIX.). „Es bleibt uns jetzt die zweite Betrachtung, wie jene Entwickelung in jeder einzelnen Generation bewirkt wird, welche den Grund ihres jedesmaligen Fortschrittes enthält" (S. XL.). Hier ist nun (§§. 5 u. 6) das „Zusammenwirken der Individuen und Nationen" der Gegenstand der Untersuchung. In diesen beiden Paragraphen hat Humboldt seine Anschauung von der Welt und von dem was dem Menschen das Höchste ist niedergelegt, und es leuchtet uns aus jedem Satze eine wunderbare Tiefe des Gefühls wie Grösse des Charakters entgegen. — Wir übergehen §. 5 gänzlich weil er für die Sprachbetrachtung im Besondern weniger wichtig ist.

„Jede Nation kann und muss, noch abgesondert von ihren äusseren Verhältnissen, als eine menschliche Individualität, die eine innere eigenthümliche Geistesbahn verfolgt, betrachtet werden" (XLVII). Zwar wird der grelle Abstich der Völker durch das Streben nach allgemeinerer sittlicher Form allmälig aufgehoben. In Wissenschaft und Kunst zeigt sich ein Trieb nach allgemeinen, von volksthümlichen Ansichten entfesselten Ideen. Aber die allgemeine Idee wird doch nur in verschiedener Form errungen. Der allgemeine Geist ist nur als eigenthümlicher Einzelgeist, und er ist dies „nur durch ein vorherrschendes, ausschliessendes Princip. Aber gerade auch durch die Einengung wird die Kraft erhöht und

gespannt, und die Ausschliessung kann dennoch dergestalt von einem Princip der Totalität geleitet werden, dass mehrere solche Eigenthümlichkeiten sich wieder in ein Ganzes zusammenfügen" (S. XXX.). Wie hierauf die Idee der Sprachvollendung und die Verwirklichung jedes Ideals beruht (s. oben), so „beruht hierauf in ihren innersten Gründen jede höhere Menschenverbindung in Freundschaft, Liebe oder grossartigem dem Wohl des Vaterlandes und der Menschheit gewidmetem Zusammenstreben" (das.). „Denn das Ahnden einer Totalität und das Streben danach ist unmittelbar mit dem Gefühle der Individualität gegeben, und verstärkt sich in demselben Grade, als das letztere geschärft wird" (S. XLVI.). So hängt der einzelne Mensch immer mit einem Ganzen zusammen, und „die Wirksamkeit der Einzelnen, auf welche Stufe sie auch ihr Genius gestellt haben möchte, ist doch nur in dem Grade eingreifend und dauerhaft, in welchem sie zugleich durch den in ihrer Nation liegenden Geist emporgetragen werden und diesem wiederum von ihrem Standpunkte aus neuen Schwung zu ertheilen vermögen" (S. XLVII.). In derselben Weise spricht Hegel: „Jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwickelung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe: dies geistige Wesen (die geistige Gesammtheit eines Volkes) ist das seinige, er ist ein Repräsentant derselben, er ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht". Die weltgeschichtlichen Individuen führen, nach Hegel, nur das aus, was der Völker eigener inwohnender Zweck ist; sie sind die Geschäftsführer dieses Zweckes [13]).

Wenn nun in allen Richtungen der Wirksamkeit des Geistes, und ganz vorzüglich auch in den Werken des ursprünglich schöpferischen Geistes, welcher eben nur darum so schöpferisch ist, weil in ihm der Volksgeist so

mächtig ist — wenn also überall ein Zusammenwirken und gegenseitiges Tragen einer Gesammtheit und des Einzelnen sich offenbart, so herrscht dieses Zusammenwirken doch in ganz vorzüglichem und ausnahmsweise hohem Grade bei der Schöpfung der Sprache, und es ist nicht übertrieben, wenn man als die Sprachen eigenthümlich bezeichnend den Umstand angibt, dass sie „geistige Schöpfungen sind, welche ganz und gar nicht von einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbstthätigkeit Aller hervorbrechen können" (S. XLVIII.). In den übrigen Thätigkeiten des Geistes, in der Kunst und Wissenschaft, im praktischen Leben u. s. w. finden wir nur Werke der Einzelnen, wenn diese auch, von dem Volksgeist getragen, aus der Weltansicht des Volkes heraus schaffen. „In den Sprachen aber sind, da dieselben immer eine nationelle Form haben, Nationen, als solche, eigentlich und unmittelbar schöpferisch (das.), und dennoch bleiben dieselben Selbstschöpfungen der Individuen" (S. L.). Dies ist der wunderbare Widerspruch in der Schöpfung der Sprache, der aber seine wahrhafte Lösung schon in den von Humboldt hier gebrauchten Worten gefunden hat. Du fragst: wer ist Schöpfer der Sprache? Sie bricht hervor, antwortet Humboldt, „aus der Selbstthätigkeit Aller". Also Alle, jeder im Volke ist selbstthätig die Sprache schaffend. Die Sprache ist „der Mittelpunkt, von welchem aus die gesammte geistige Kraft alles Denken, Empfinden und Wollen bestimmt." (S. L.). Darum ruht gerade in ihr der Zusammenhang der Einzelnen mit seinem Volke. Sie ist mit Allem im Geiste, „mit dem Ganzen wie dem Einzelnen, verwandt, nichts davon ist oder bleibt ihr je fremd . . . Sie kann gegen die Geisteseigenthümlichkeit gar nicht als etwas von ihr äusserlich Geschiedenes angesehen werden, und lässt sich daher nicht eigentlich lehren, sondern nur im

Gemüthe wecken; man kann ihr nur den Faden hingeben, an dem sie sich von selbst entwickelt . . . Sie kann sich nur in jedem Einzelnen, in ihm aber nur so erzeugen, dass jeder das Verständniss aller voraussetzt und alle dieser Erwartung genügen" (das.). So zeigt sich in der Sprachschöpfung, und zwar hier im höchsten Grade, der Widerspruch, der in jedem einfachen Verstehen, besonders auch in der Philologie, der Wissenschaft des Verstehens, liegt, dass das Verstehen das Verständniss schon voraussetzt (s. oben). Bestimmter lässt sich hier der Widerspruch auch so ausdrücken: das Sprechen des Einzelnen setzt die Sprache des Volkes voraus, und doch kann nur der Einzelne die Sprache schaffen. In dem Zusammenwirken des Einzelnen mit dem Volke, d. h. darin dass jeder sein Gemüth in dieselbe Stimmung versetzt, so dass nicht nur jedes Gemüth dieselbe äussere Einwirkung auch auf dieselbe Weise aufnimmt, sondern auch jedes, „aus der unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher intellectueller Richtungen einer bestimmten folgend", auf das andere in gleicher Weise einzuwirken sucht, — darin liegt die Lösung des Widerspruchs. Diese Uebereinstimmung der Gemüther aber gehört zum Wesen der Sprache; diese Erhöhung der eigenthümlichen Stimmung zu einer allgemeinen menschlichen bildet die eigentlich vermenschlichende, geistbildende Kraft der Sprache. Wegen dieser Kraft ist auch „die Hervorbringung der Sprache ein inneres Bedürfniss der Menschheit, nicht bloss ein äusserliches zur Unterhaltung gemeinschaftlichen Verkehrs, sondern ein in ihrer Natur selbst liegendes, zur Entwikkelung ihrer geistigen Kräfte und zur Gewinnung einer Weltanschauung, zu welcher der Mensch nur gelangen kann, indem er sein Denken an dem gemeinschaftlichen Denken mit Anderen zur Klarheit und Bestimmtheit bringt, unentbehrliches" (XXV.). „Die geistige Ausbildung,

auch in der einsamsten Abgeschlossenheit des Gemüths, ist nur durch die Sprache möglich, und sie verlangt an ein äusseres, sie verstehendes Wesen gerichtet zu werden. Der articulirte Laut reisst sich aus der Brust los, um in einem andern Individuum einen zum Ohre zurückkehrenden Anklang zu wecken. Zugleich macht dadurch der Mensch die Entdeckung, dass es Wesen gleicher innerer Bedürfnisse, und daher fähig der in seinen Empfindungen liegenden mannigfachen Sehnsucht zu begegnen, um ihn her gibt" (XLVI). So treibt die Sprache den Menschen, sich mit Menschen zu verbinden; so ist sie die Schöpfung einer Gesammtheit, bei welcher dennoch der Einzelne selbstthätig ist [14].

Bis hierher haben wir Humboldts „allgemeine Betrachtung des menschlichen Entwickelungsganges" gegeben, wobei zwei Punkte zur Sprache kommen, der Zusammenhang der verschiedenen Stufen der Entwickelung und der Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit. Es wurde bei dieser allgemeinen Betrachtung aber beständig auf die Sprache Rücksicht genommen, und das Ergebniss, welches wir gewonnen haben, ist folgendes. Wenn Humboldt als die Aufgabe, deren Lösung er sich in seinem Werke vorgesetzt hatte, angibt, „die Betrachtung des Zusammenhanges der Sprachverschiedenheit und Völkervertheilung mit der Erzeugung der menschlichen Geisteskraft, insofern sich diese beiden Erscheinungen gegenseitig aufzuhellen vermögen" (S. XVIII.), so haben wir bisher diese Erzeugung menschlicher Geisteskraft im Allgemeinen betrachtet, und erkannt dass das allgemeine Lebensprincip, die allgemeine Geisteskraft sich nur in Völkereigenthümlichkeiten entwickeln kann; dass folglich auch die Idee der Sprachvollendung, welche der allgemeine Geist in einer be-

stimmten Richtung ist, sich nur in den Völkersprachen verwirklichen kann. So gehen wir nun zur eigentlichen Aufgabe, die gegenseitige Einwirkung der Volkseigenthümlichkeit und der Sprache zu betrachten, insofern sie beide zur Entwickelung des Geistes nothwendig sind; oder um mich Humboldts Worte zu bedienen: „die Sprachen, in der Verschiedenartigkeit ihres Baues als die nothwendige Grundlage der Fortbildung des menschlichen Geistes darzustellen und den wechselseitigen Einfluss des einen auf das andere zu erörtern" (S. CXX.) [15].

Humboldt scheidet also Intellectualität oder Geist und Sprache, welche „beide zugleich und in gegenseitiger Uebereinstimmung aus unerreichbarer Tiefe des Gemüths hervorgehen" (S. LIII. XLVIII.). In diesem Zusammenhange der Sprache mit der Gestaltung der nationellen Geisteskraft, in der wechselseitigen Beziehung zwischen der Sprache und der ganzen Denkweise und Sinnesart sieht Humboldt die eigentliche und wesentliche Wirksamkeit der Sprache und ihren Einfluss auf die Geistesentwickelung (S. XXXVI.). Diese Wirksamkeit der Sprache auf die denkende und im Denken schöpferische Kraft wird sich natürlich in allen Kreisen der Geistesthätigkeit zeigen müssen, wird auch von ihnen Rückwirkungen empfangen. „Indem ein Volk der Entwickelung seiner Sprache, als des Werkzeuges jeder menschlichen Thätigkeit in ihm, aus seinem Innern Freiheit erschafft, sucht und erreicht es zugleich die Sache selbst, also etwas Anderes und Höheres; und indem es auf dem Wege dichterischer Schöpfung und grübelnder Ahndung dahin gelangt, wirkt es zugleich wieder auf die Sprache zurück" (LII.). Ja „auch die geschichtlichen Schicksale möchten von dem innern Wesen der Völker und Individuen so unabhängig nicht sein" (S. CCLXIII.). Weil aber diese Wirkungen nicht so

unmittelbar sind, weil hier noch verschiedene andere, mehr äusserliche Einflüsse im Spiele sind, darum gerade ist das gegenseitige Verhältniss zwischen der Cultur und Civilisation und der Sprache, wenn auch beide erstere, wie alles was nur irgend den Geist berührt, nicht ohne Einfluss an der Sprache vorübergehen, für diese doch nicht so hoch anzuschlagen. „Eine Nation kann eine unvollkommnere Sprache zum Werkzeuge einer Ideenerzeugung machen, zu welcher sie die ursprüngliche Anregung nicht gegeben haben würde, sie kann aber die inneren Beschränkungen nicht aufheben, die einmal tief in ihr gegründet sind" (S. XXXVII.). Nur danach ist eine Sprache zu würdigen, wozu sie aus sich selbst den Geist anregt. Wenn nun einerseits Völker durch die Berührung mit anderen Völkern selbst bei einer unvollkommneren Sprache zu höheren Ideen gelangen können, so ist darum der Werth der vortrefflicheren Sprache für Erzeugung der Ideen doch nicht so gering anzuschlagen: denn jene Ideen, aus der Fremde in ein Volk verpflanzt, „wirken nicht gleich energisch auf Geist und Character zurück" (S. XXXVIII.); und wenn andererseits Völker mit vorzüglichen Sprachen durch die Ungunst der Umstände auf niederer Stufe der Entwickelung zurückgehalten werden, so haben sie wenigstens in ihrer Sprache einen Keim geistiger Bildung, der nur die günstige Gelegenheit abwartet, um sich in ganzer Fülle seiner Kraft zu entfalten [16].

„Die Geisteseigenthümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung in einander, dass, wenn die eine gegeben wäre, die andere müsste vollständig aus ihr abgeleitet werden können. Denn die Intellectualität und die Sprache gestatten und befördern nur einander gegenseitig zusagende Formen" (S. LIII.). Hiemit stimmen auch andere Autoritäten der Wissenschaft

überein. Von vielen Stellen, welche aus Hegels Werken hier angeführt werden könnten, nur eine (Philos. der Geschichte S. 45.): „Der Geist eines Volkes ist ein bestimmter Geist". Dieser Geist macht die Grundlage und den Inhalt in allen Formen des Bewusstseins seiner aus, also auch in der Sprache. „Der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen, sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst" und, setzen wir mit Humboldt hinzu, nur diese Sprache. Diese Uebereinstimmung aller Thätigkeitsformen des Geistes in ihren eigenthümlichen Merkmalen weist auch Böckh mit ausserordentlicher Feinheit und Schärfe in Beziehung auf die Charaktere der griechischen Stämme nach, so dass er meint, man könnte, wenn uns von irgend einem Stamme eine Weise geistiger Thätigkeit verloren gegangen wäre, die hauptsächlichsten Eigenschaften derselben gewissermassen a priori erschliessen. So erkennt der Kunstforscher den Styl und die Verhältnisse einer Säule an einem einzelnen Stücke, welches von derselben übrig ist. So leitet endlich der Naturforscher Cuvier (mit Hegels Beifall: Naturphil. S. 656.) aus einem gegebenen Gliede eines Thieres alle seine übrigen Glieder ab. Das Thier aber wird doch nicht ein in seiner Gliederung mehr zusammenstimmender Organismus sein, als der eigenthümliche Volksgeist ist? „Unter allen Aeusserungen aber, an welchen Geist und Character erkennbar sind, ist die Sprache die allein geeignete, beide bis in ihre geheimsten Gänge und Falten darzulegen" (S. LIV.). „Sie ist das Organ des inneren Seins, dies Sein selbst, wie es nach und nach zur inneren Erkenntniss und zur Aeusserung gelangt" (S. XVIII.). „Die kraftvollsten und die am leisesten berührbaren, die eindringendsten und die

am fruchtbarsten in sich lebenden Gemüther giessen in sie ihre Stärke und Zartheit, ihre Tiefe und Innerlichkeit und sie schickt zur Fortbildung der gleichen Stimmungen die verwandten Klänge aus ihrem Schoosse hervor.... Durch die feine, oft im einzelnen unsichtbare, aber in ihr ganzes wundervolles symbolisches Gewebe verflochtene Harmonie ist sie geeignet die Gestaltung, welche der Charakter den einzelnen Seiten des Gemüths gibt darzustellen und zu befördern" (XXXII.). Darum setzt auch Böckh die Sprachwissenschaft an die Endspitze seines philologischen Systems, als dasjenige Glied desselben, welches das schärfste und tiefste Eindringen in die Volkseigenthümlichkeit veranlasse [17]).

„Es gehört aber allerdings eine eigene Richtung der Sprachforschung dazu, den im Obigen vorgezeichneten Weg mit Glück zu verfolgen. Man muss die Sprache nicht sowohl wie ein todtes Erzeugtes, sondern weit mehr wie eine Erzeugung ansehen, mehr von demjenigen abstrahiren, was sie als Bezeichnung der Gegenstände und Vermittlung des Verständnisses wirkt, und dagegen sorgfältiger auf ihren mit der innern Geistesthätigkeit eng verwebten Ursprung und ihren gegenseitigen (rückwirkenden?) Einfluss darauf zurückgehen" (S. LV.). „Die Sprache in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes.... Sie ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia).... Die Sprache als eine Arbeit des Geistes zu bezeichnen, ist schon darum ein vollkommen richtiger und adäquater Ausdruck, weil sich das Dasein des Geistes überhaupt nur in Thätigkeit und als solche denken lässt" (S. LVII.). Die Sprachen aber waren ja der allgemeine Geist in seiner Ganzheit, nur in einer bestimmten Richtung.

Tritt nun etwa Humboldt hier mit sich selbst in Widerspruch, wenn er verlangt, man solle auf die

Erzeugung der Sprachen zurückgehen, während es anderswo (S. XLIX.) heisst: „Nicht bloss die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die secundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandtheile zu zerlegen verstehen, sind uns gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar". Lassen wir einstweilen den Widerspruch, und ob Humboldt sich desselben bewusst war oder nicht, ausser Acht; fragen wir zunächst, ob die letztere Behauptung, die Unerklärbarkeit der Erzeugung, wirklich begründet ist. Humboldt fährt unmittelbar darauf so fort: „Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das organische und lebendige, entzieht sich unserer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem Letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt; und ebenso ist es bei dem Momente des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden" [18]. Hat denn aber nicht Hegel in seiner Logik das Werden begriffen? Betrachten wir die Sache näher. Mir scheint, dass Humboldt und seine Geistesgenossen alles begriffen haben, was nach den Umständen zu begreifen war, und dass Hegel nicht mehr begriffen hat als sie. Es läuft am Ende dieser Streit über die Begreiflichkeit des Werdens auf einen Wortstreit hinaus. Das Werden ist nach Hegel die Einheit des leeren Seins und leeren Nichts, das rastlose Uebergehen des einen in das andere. Die Wahrheit ist, sagt Hegel (Logik I, S. 79.), „dass das Sein in Nichts nnd das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist", nicht jedes in seinem Gegentheil verschwindet, sondern verschwunden ist. Wenn wir zum Begreifen des Werdens schreiten wollen, so ist das Werden schon gar nicht mehr, ist schon vollbracht, ist schon Geworden. Das Werden ist nur Geworden.

Wir können also nie das Werden begreifen; wir können ihm nie nahe genug treten. Das weiss Hegel und er gibt (das. S. 109.) diese absolute Unstätigkeit des Werdens als den Charakter desselben bestimmend an: „Sein und Nichts sind im Werden nur als verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens." Wie also das Sein und Nichts in einander ewig verschwunden sind, so ist auch das Werden ewig verschwunden; d. h. das Werden ist unbegreiflich. Hegel hat mit seiner ganzen Darstellung des Werdens nur die Unbegreiflichkeit des Werdens vortrefflich bewiesen; er hat unwiderleglich gezeigt, dass zur Natur der Werdens die Unbegreiflichkeit gehöre.

Tiefer, d. h. in inhaltsvolleren Kategorien wird von Hegel das Entstehen, das Werden, die Veränderung später besprochen (S. 450.), wo die Einheit der schon bestimmten Qualität und Quantität zu begreifen ist. Er sagt: „Es hat sich gezeigt, dass die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Uebergehen einer Grösse in eine andere Grösse, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden (in unserer Stelle bei Humboldt: das Entstehen des Etwas, der Erscheinung aus den vorbereitenden Zuständen), das ein Abbrechen des Allmäligen und ein Qualitativ Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist. Das Wasser wird durch die Erkältung nicht nach und nach hart, so dass es breiartig würde und allmälig bis zur Consistenz des Eises sich verhärtete, sondern ist auf einmal hart". So wird hier ausdrücklich „das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmäligkeit der Veränderung" abgewiesen. Man könnte sich wundern in dieser Stelle die längst abgemachten Kategorien: entstehen und vergehen zu finden. Hegel

hat auch diese Worte nur in der Anmerkung, exoterisch, aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgenommen. Aber erst hier hat das Entstehen seinen vollen, wirklichen Sinn als Veränderung der Qualität. Die vorbereitenden Zustände, in Humboldts Stelle, verändern sich qualitativ, werden zu qualitativ Anderem, zur Erscheinung. Kann uns nun Hegel dies begreiflich machen? Nein! Er gebraucht hier die Ausdrücke: „Sprung, Abbrechen, absolutes Umschlagen, List mit welcher die Quantität die Qualität umstrickt" — Ausdrücke die wenig erklären. „Der Eintritt eines andern Zustandes ist ein Sprung. — Alle Geburt und Tod sind, statt eine fortgesetzte Allmäligkeit zu sein, vielmehr ein Abbrechen derselben, und der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative". In der That, nur durch Hegels Sprung kommt man über Humboldts Kluft. Aber damit bleibt gerade die Kluft, die das Etwas vom Nichts trennt. — So hat hier Hegel in der Logik, die alles begreifen, d. h. die Nothwendigkeit von allem nachweisen muss, auch die Nothwendigkeit der Unbegreiflichkeit des Entstehens nachgewiesen, oder die Unbegreiflichkeit desselben begriffen, aber damit das Unbegreifliche als solches in Wahrheit anerkannt.

Doch verlassen wir diese unwesenhaften Kategorien des Seins, mit denen Nichts zu begreifen ist. Auch die Kategorie des Grundes kann noch keine Befriedigung gewähren (Encycl. I, S. 245.). Wir müssen „die vorbereitenden Zustände" als Bedingungen, die daraus hervorgehende Erscheinung als Sache fassen. Humboldt meint also, auf unbegreifliche Weise gehe die Sache urplötzlich aus den Bedingungen hervor. Kann uns Hegel etwa dies Hervorgehen begreiflich machen? Die unvergleichliche Folgerichtigkeit des Hegelschen Systems könnte uns schon im voraus zu der Annahme berechtigen, Hegel werde auch hier nicht können, was

er vorher nicht gekonnt hat. Es wäre ja wohl nicht unpassend, Wasser und einen gewissen Grad Wärme oder Kälte für die Bedingungen des Dampfes oder des Eises anzusehen, und Hegel erklärte das Hervorgehen des Dampfes, der Sache, für unerklärlich, für ein absolutes Umschlagen. Nun so werden auch wohl hier die Bedingungen zur Wirklichkeit der Sache umschlagen. Die Sache entspringt den Bedingungen; sie überspringt die Kluft, welche zwischen ihren Bedingungen und ihrer Wirklichkeit liegt. So viel wusste Humboldt auch, meine ich; aber es genügte ihm nicht. Weiss uns Hegel mehr zu sagen? Es heisst bei ihm (Encycl. I, S. 147.): „Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst ein Vorausgesetztes". In der grossen Logik wird zwar die Sache anders dargestellt, nämlich als aus dem Grunde hervorgehend. Das thut indessen hier nichts zur Sache. Die Entwickelung ist im wesentlichen dieselbe, und dort heisst es (Logik II, S. 113.): „Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz. Die Sache ist, eh' sie existirt." Wir fügen hinzu, wenn die Sache nur ist, so ist sie auch nicht; d. h. sie wird. Das Werden aber sahen wir ja oben als das unbegreifliche ewig verschwundene. So sagt auch Hegel weiter (das. S. 114.): Dies Hervortreten ist somit die tautologische Bewegung der Sache zu sich, . . . ist daher so unmittelbar, dass es nur durch das Verschwinden der Vermittelung vermittelt ist", d. h. nur als das Unerklärliche erklärt werden kann. Hegel nimmt die Sache sogleich als „ein Inneres, Vorausgesetztes" und kann nur noch zeigen, dass zu ihrem Hervortreten in die Wirklichkeit drei Bedingungen gehören (Encycl. I, S. 298.): a) die Bedingungen, b) die Sache, c) die Thätigkeit, die Bewegung der Sache durch

ihre Bedingungen. Wenn jemand glaubte, Hegel habe damit mehr gethan, als bloss gesagt, die Sache springe über aus ihren Bedingungen oder „übersetze" (das.) sich in die Wirklichkeit — er habe also mehr gethan als die Schwierigkeit, die Unerklärlichkeit aufgezeigt, er habe alles vollkommen erklärt, so müssten wir ihm den Vorwurf machen, den Hegel bei dem Umschlagen der Qualitäten (des Wassers in Eis u. s. w.) gewissen Naturforschern macht, welche das neu Entstandene schon im voraus fertig haben: indem sie meinen, dass es gleich im Anfang da sei, nur ausserordentlich und unsichtbar klein. Jener würde nämlich sagen, die Sache sei von vornherein in den Bedingungen, aber nur an sich, als Inneres, im Keime; allmälig aber werde die Sache dann sichtbar, bis sie ganz hervorträte. Hegel scheint mir nur das Werden in seine beiden Bedingungen: Sein und Nichts, und die Verwirklichung der Sache in ihre drei Bedingungen: die Bedingungen, die Sache und die Thätigkeit aufgelöst zu haben. Das eigentliche Werden der Sache war ihm so unbegreiflich oder so begreiflich wie Humboldt.

Werfen wir jetzt einen Blick zurück auf Humboldts geniale Geisteskraft. Sollten wir diese mit Hegels Worten bestimmen, so würden wir sagen, das Genie könne wie jedes Talent gegebener Bedingungen nicht entbehren. Die Entwickelung des Geistes, oder bestimmter irgend eine sich bilden sollende Entwickelungsstufe wäre die Sache; das Genie oder Talent wäre die Thätigkeit, (das. S. 298.), die ihre Möglichkeit nur an den Bedingungen und an der Sache hat. Also die gegebenen geschichtlichen Zustände als die Bedingungen, die Möglichkeit der neuen Entwickelungsstufe als die Sache an sich und die Thätigkeit des Genies oder Talents würden die drei Bedingungen oder Momente der nothwendig hervortretenden Sache sein. Während aber das Talent als

Thätigkeit, als Vermittelung wie die gegebenen bedingenden Zustände verschwindet, mehr passiv, mehr oder weniger unbewusst der ihm fremden Sache dient; während es eigentlich nur daran arbeitet, sich zu Grunde zu richten (Grund zu sein) für die Sache: trägt das Genie vielmehr sogleich die Sache in sich; ist die eigentliche Bethätigung der Sache, indem es nur sich selbst bebethätigt; verschwindet nicht, um aus sich die Sache hervorgehen zu lassen, sondern geht selbst als Sache aus den bedingenden Umständen „grundlos" hervor. Während das Talent von der Sache beherrscht wird, mehr unfrei, durch die nothwendig gewordene Bewegung getrieben wird, ist das Genie selbst die sich aus sich selbst bewegende Sache, welche die Bedingungen als Stoff für ihre Wirklichkeit verwendet. Und so hoch die neue Sache über den Bedingungen steht, so hoch schwingt sich das Genie über die gegebenen Zustände.

Weil das Entstehen der Sache nicht anders erklärt werden kann, als indem man die Sache schon voraussetzt, darum ist sie unerklärlich. — Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Begreiflichen und Unbegreiflichen. Humboldt sagt in der angeführten Stelle: „Alles Werden entzieht sich unserer Beobachtung". Darum musste Humboldt, der ja auf dem Standpunkte denkender Beobachtung steht, das Werden unbegreiflich nennen. Jenes „absolute Umschlagen" (nach Hegel) der vorbereitenden Zustände in das neue Etwas ist nicht zu beobachten, folglich nicht zu begreifen. Und Hegel? Da er in Wahrheit nur denselben Standpunkt wie Humboldt hat, so muss auch er die Unbegreiflichkeit dessen was nicht beobachtet werden kann, eingestehen. Er sagt (Naturphil. S. 93.): „Die Würde der Wissenschaft muss man nicht darin setzen, dass alle mannigfachen Gestaltungen begriffen, erklärt seien; sondern man muss sich mit dem begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen

kann. Es gibt vieles, was noch nicht zu begreifen ist; das muss man in der Naturphilosophie zugestehen." Wie sticht dieses Bekenntniss des Meisters von der Allbegreifsucht so mancher ab, die sich seine Schüler nennen? Wer so viel begriffen hatte, wie Hegel und Humboldt, konnte auch offen sagen: das begreife ich nicht. Aber es muss, und wir legen Gewicht darauf, in Hegels Worten auffallen, wenn es heisst: „Was man bis jetzt begreifen kann ... vieles was noch nicht zu begreifen ist". Was verhinderte denn das Begreifen? Warum konnte er an vielen Punkten der Selbstentwickelung des Gedankens im reinen Denken nicht folgen? und was soll denn geschehen, wenn jene bis jetzt unbegriffenen Dinge noch begriffen werden sollen? Sie sollen erst sorgfältig beobachtet werden. Kein Begreifen ohne Beobachten! — Der tiefe und geistvolle Naturforscher C. H. Schultz gibt als die Bestimmung, welche ganz eigentlich das Wesen des Organischen ausmacht, die Selbsterregung an. Diese, sagt er, sitzt nie im Stoff, sondern kommt der organischen Form zu. Im Organischen ist ein beständiges Wandeln des Stoffes in Form. Sobald der Stoff organisch geworden ist, hat er Selbsterregung; am Ende des Lebens hört die Selbsterregung auf, die Form schwindet, das Stoffige bleibt zurück. Aber wie die Selbsterregung endet oder beginnt, wie etwa in der Urzeugung in dem noch unorganischen, faulenden Stoffe sich urplötzlich Gallertmasse und dann sich selbst erregende Kügelchen bilden, kann er, soviel ich weiss, nicht sagen. Das Unorganische schlägt um ins Organische oder umgekehrt, würde Hegel sagen. Es heisst bei ihm (Naturphil. S. 455.): „Der todtliegende Organismus der Erde schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus". Solche Ausdrücke aber, wie „ausschlagen, anschiessen" (S. 464.) können nur die Schwierigkeit schön darstellen, nicht sie

lösen. Und wenn es (S. 468. 470.) heisst, das eigentlich organisch Lebendige sei jene punktuelle Lebendigkeit, die sich festhält, sich von sich abstösst und für sich sein Werden darstellt, so fragen wir, woher kommt dies Festhalten und dies Abstossen?

Kommen wir nun endlich zur Spracherzeugung zurück. Nach Humboldt ist die Sprache „eine unwillkürliche Emanation des Geistes. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche, Selbstthätigkeit. . . . Demungeachtet müssen sich die Sprachen doch immer mit und an den aufblühenden Völkerstämmen entwickelt, aus ihrer Geisteseigenthümlichkeit herausgesponnen haben" (S. XXI.). Aber „aus der Erfahrung kennen wir eine solche Sprachschöpfung nicht, es bietet sich auch nirgends eine Analogie zu ihrer Beurtheilung dar" (S. XLVIII.). Und nicht nur die vorgeschichtlichen Urbildungen ursprünglicher Sprachen, sondern auch die in geschichtlicher Zeit vorgegangenen Bildungen der abgeleiteten Töchtersprachen sind uns „gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar". „Man kann einer vielfachen Reihe von Veränderungen nachgehen, welche die römische Sprache in ihrem Sinken und Untergang erfuhr, man kann ihnen die Mischungen durch einwandernde Völkerhaufen hinzufügen: man erklärt sich darum nicht besser das Entstehen des lebendigen Keims, der in verschiedenartiger Gestalt sich wieder zum Organismus neu aufblühender Sprachen entfaltete". Wie „ein inneres neu (und urplötzlich) entstandenes Princip in jeder auf eigne Art den zerfallenden Bau wieder zusammenfügte" (S. XLIX); wie, um mit Hegel zu reden, das Römische in das Romanische umschlug, das entgeht unserm Begreifen. Man mag die sinkende röm. Sprache wie alle anderen Stoff-Elemente der romanischen Sprachen, selbst die staatlichen und sonstigen Zustände der betreffenden Völker als die

Bedingungen jener neuen Sprachen ansehen; damit wird nichts erklärt. Es fehlen die beiden vorzüglichsten Momente: das roman. Sprachprincip als die Sache an sich und dessen Thätigkeit. Woher dies Princip, und wie ging dessen Thätigkeit vor sich? — Dagegen aber fährt Humboldt, der nicht gesonnen war, dem menschlichen Geiste unbegründete Schranken zu stecken, so fort: „Wir, die wir uns (zwar) immer nur auf dem Gebiete seiner Wirkungen befinden, werden (dennoch) seiner Umänderungen (wenn auch) nur an der Masse derselben gewahr. . . . Indem man also bekennt, dass man an einer Gränze steht, über welche weder die geschichtliche Forschung, noch der freie Gedanke hinüberzuführen vermögen, muss man doch die Thatsache und die unmittelbaren Folgerungen aus derselben getreu aufzeichnen". „Die Bildung der Sprachen aber, auch der einzelnen in allen Arten der Ableitung oder Zusammensetzung, ist eine den Entwickelungsgang des menschlichen Geistes am wesentlichsten bestimmende Thatsache" (das.).

Dass nun diese Ansicht mit der Forderung Humboldts, die Sprache wie eine Erzeugung anzusehen, in Widerspruch stehe, und dass sich Humboldt dieses Widerspruchs nicht bewusst geworden wäre — eine solche Annahme ist mit dem was wir sonst von Humboldt wissen völlig unvereinbar [19]). Die Verschiedenheit der Gelegenheit, bei welcher das Wort: Erzeugung angewandt wird, indem dort von der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts, hier von dem allgemeinen Begriffe der Form der Sprachen die Rede ist; die ausdrücklichen Zusätze an der ersten Stelle: primitiv und secundär; die Abwechselung mit dem Ausdruck: Sprachschöpfung; der Hinweis auf den Mangel der Erfahrung — der ganze Zusammenhang der Ideen zeigt, Humboldt wollte, dass man die Erzeugung hier und dort in verschiedenem Sinne nehmen solle, dort in geschicht-

lichem, hier in psychologischem oder subjectivem. Die Sprache ist nach ihm „ein fortgehendes Erzeugniss und Wiedererzeugniss, zuerst in dem (Volks-) Stamme, dem die Sprache ihre Form verdankt, dann in der kindischen Erlernung des Sprechens, und endlich im täglichen Gebrauche der Rede" (S. CXXVI.). Dass diese drei Erzeugungen ihrer Natur nach wohl von einander geschieden seien, leuchtet ein. „Die Sprache liegt in jedem Menschen in ihrem ganzen Umfange, was aber nichts Anderes bedeutet, als dass jeder ein, durch eine bestimmt modificirte Kraft, anstossend und beschränkend, geregeltes Streben besitzt, die ganze Sprache, wie es äussere oder innere Veranlassung herbeiführt, nach und nach aus sich hervorzubringen und hervorgebracht zu verstehen" (S. LXX.). Jene bestimmt modificirte Kraft ist beim Sprechenlernen der Kinder wie im täglichen Gebrauch die bestimmte Form der Volkssprache. Aber wie wurde die Kraft, welche das Streben nach Sprache regelt, bei der ersten Schöpfung der Form der Volkssprache selbst bestimmt? Nicht durch die Volkseigenthümlichkeit; vielmehr wuchs diese mit der Sprache heran, und beide flossen aus demselben Quell. Der ist uns verborgen. Aber kennen wir auch nicht die Entstehung und Bildung jener Kraft, so ist es doch möglich ihre Natur, die Art und Weise ihres Wirkens an ihren Wirkungen kennen zu lernen. Wir müssen die Kraft als fortwährend wirksame ansehen, als das Streben nach Sprache beständig bestimmende — wir müssen die Sprache als fortwährend bestimmt, ewig erzeugt, als Erzeugung ansehen. Die Sprache ist eine Thätigkeit. Wollen wir in das Wesen der Sprache eindringen, ihre Wirkungen auf den Geist und ihren Einfluss auf dessen Bildung kennen lernen, so müssen wir die Art und Weise dieser Sprachthätigkeit beobachten. Das können wir auch, trotzdem wir nicht erforschen können, welche Ursachen dieser

Thätigkeit gerade diese bestimmte Richtung gegeben haben, d. h. wie diese Sprache entstanden ist.

„Von dem jedesmal Gesprochenen (jedesmaligem Sprechen) ist die Sprache, als die Masse seiner Erzeugnisse, verschieden. . . . Die Sprache besteht, neben den schon geformten Elementen, ganz vorzüglich auch aus Methoden, die Arbeit des Geistes, welcher sie die Bahn und die Form vorzeichnet, weiter fortzusetzen. Die einmal festgeformten Elemente bilden zwar eine gewissermassen todte Masse, diese Masse trägt aber den lebendigen Keim nie endender Bestimmbarkeit in sich (S. LXXVII.). . . . Dies theils Feste, theils Flüssige in der Sprache bringt ein eigenes Verhältniss zwischen ihr und dem redenden Geschlechte hervor. Es erzeugt sich in ihr ein Vorrath von Wörtern und ein System von Regeln, durch welche sie in der Folge der Jahrtausende zu einer selbstständigen Macht anwächst. . . . So bildet sie sich ein eigenthümliches Dasein, das zwar immer nur in jedesmaligem Denken Geltung erhalten kann, aber in seiner Totalität von diesem unabhängig ist. Die beiden hier angeregten einander entgegengesetzten Ansichten, dass die Sprache der Seele fremd und ihr angehörend, von ihr unabhängig und abhängig ist, verbinden sich wirklich in ihr und machen die Eigenthümlichkeit ihres Wesens aus (S. LXXVIII.). Die Sprache ist gerade insofern objectiv einwirkend und selbstständig, als sie subjectiv gewirkt und abhängig ist. . . . Sie erfährt jedesmal die ganze Einwirkung des Individuums, aber diese Einwirkung ist schon in sich durch das, was sie wirkt und gewirkt hat, gebunden. Die wahre Lösung jenes Gegensatzes liegt in der Einheit der menschlichen Natur. Was aus dem stammt, welches eigentlich mit mir Eins ist, darin gehen die Begriffe des Subjects und Objects, der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in einander über (S. LXXIX.). — Erst im Individuum

erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. . . : In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt, offenbart sich, ihrer Macht gegenüber, eine Gewalt des Menschen über sie. Ihre Macht kann man (wenn man den Ausdruck auf geistige Kraft anwenden will) als ein physiologisches Wirken ansehen; die von ihm ausgehende Gewalt ist ein rein dynamisches. In dem auf ihn ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmässigkeit der Sprache und ihrer Formen, in der aus ihm kommenden Rückwirkung ein Princip der Freiheit. Denn es kann im Menschen etwas aufsteigen, dessen Grund kein Verstand in den vorhergehenden Zuständen aufzufinden vermag; und man würde die Natur der Sprache verkennen und gerade die geschichtliche Wahrheit ihrer Entstehung und Umänderung verletzen, wenn man die Möglichkeit solcher unerklärbaren Erscheinungen von ihr ausschliessen wollte" (S. LXXX.) [20]. — Diesem in dem Wesen der Sprache begründeten Gegensatze entsprechend ist auch die Erzeugung der Sprache ebenso erklärlich als unerklärlich. Wie die erste Gestaltung des Lautes zum bedeutungsvollen eine geniale That war, und darum ihrem Grunde nach unerklärlich; wie ferner jene Umbildung einer verfallenen Sprache zu einem neuen Organismus durch das urplötzliche Auflodern einer Flamme im Gemüthe der Völker, welche den gegebenen Sprachstoff völlig umschmolz, unerklärlich ist: so ist es auch jede Einwirkung des freien schöpferischen Einzelgeistes auf die Sprache. Aber inwiefern einestheils die Sprache als eine Macht auf den sprechenden Einzelnen wirkt, und inwiefern sich anderentheils in dieser Wirkungsweise doch die Natur, die bestimmte Organisation der geistigen Kräfte zeigt, welche die Sprache ursprünglich gebildet und schöpferisch umgebildet haben, ist die Spracherzeugung einer Betrachtung zu unterwerfen.

Wenn also Humboldt zur wahren Erkenntniss der

Sprache fordert, dass man sie als Erzeugung ansehe, so hat dies gar nichts damit zu thun, dass die Spracherzeugung unerklärlich ist. Letztere ist die Erzeugung der ersteren, das Werden der Erzeugung der Sprache. Die Sprache ist in Wahrheit nur Sprechen, Sprach-Erzeugen. Ist uns nun auch der Anfang dieses fortwährenden Sprache-Erzeugens unbegreiflich, so müssen wir uns doch die Anschauung von der bestimmten Art und Weise desselben oder von der Form der Sprache zu verschaffen suchen. Wir dürfen die Sprache nicht als todten Stoff bloss anatomiren, sondern müssen in ihr physiologische Gesetze, (S. CXXI.), welche ihr Verfahren bei ihren Bildungen bestimmen, aufzufinden suchen. Dass dies Humboldts Ansicht ist, wird am besten erkannt, wenn man seine ausgeführten Betrachtungen über Sprachen und Sprachstämme ansieht. Da ist „nicht einzeln nach einander, wie in unsern Grammatiken, vom Lautsysteme, Nomen, Pronomen u. s. f., sondern von Eigenthümlichkeiten der Sprache die Rede, welche durch alle jene einzelnen Theile, sie selbst näher bestimmend, durchgehen" (S. CXXI.); es wird die Form der Sprache dargelegt. Zur nähern Erklärung dieses schwierigen, von Humboldt zum ersten Male ausgesprochenen, Begriffes wollen wir nun schreiten.

„Die Sprache bietet uns (zunächst nur) eine Unendlichkeit von Einzelheiten dar in Wörtern, Regeln, Analogien und Ausnahmen aller Art" (S. LV.). Will man nun „diese Menge mit der Einheit des Bildes der menschlichen Geisteskraft in beurtheilende Vergleichung bringen ... so erfordert dies noch ein eigenes Aufsuchen der gemeinschaftlichen Quellen der einzelnen Eigenthümlichkeiten, das Zusammenziehen der zerstreuten Züge in das Bild eines organischen (d. h. aus einem Mittelpunkte heraus und nach einem Princip gebildeten, (S. CXXVI.) „durch eine Kraft erzeugten") Ganzen (S. LVI.). Gerade das Höchste und Feinste lässt sich an jenen getrennten

Elementen nicht erkennen und kann nur in der verbundenen Rede wahrgenommen oder geahndet werden. Nur sie muss man sich überhaupt in allen Untersuchungen, welche in die lebendige Wesenheit der Sprache eindringen sollen, immer als das Wahre und Erste denken. Das Zerschlagen in Wörter und Regeln ist nur ein todtes Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung (S. LVII.). Die Sprache ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen (das.). Da aber jede Nation schon einen Stoff von früheren Geschlechtern aus uns unbekannter Vorzeit empfangen hat, so ist die den Gedankenausdruck hervorbringende geistige Thätigkeit immer zugleich auf etwas schon Gegebenes gerichtet, nicht rein erzeugend, sondern umgestaltend. — Diese Arbeit nun wirkt auf eine constante und gleichförmige Weise. Denn es ist die gleiche, nur innerhalb gewisser, nicht weiter Gränzen verschiedene geistige Kraft, welche dieselbe ausübt (sowohl in allen Zeitgenossen, welche eine Sprache reden, wie in den frühern Geschlechtern, von denen der Stoff überkommen ist). Das in dieser Arbeit des Geistes, den artikulirten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben, liegende Beständige und Gleichförmige, so vollständig als möglich in seinem Zusammenhange aufgefasst und systematisch dargestellt, macht die Form der Sprache aus (S. LVIII.). Hierunter wird also nicht bloss die grammatische Form verstanden. Der Begriff der Form der Sprache dehnt sich weit über die Regeln der Redefügung und selbst über die der Wortbildung hinaus. Er ist ganz eigentlich auf die Bildung der Grundwörter selbst anwendbar (S. LXI.). Gleich mit dem Alphabete beginnt die Erforschung der Form einer Sprache. Ueberhaupt wird durch diesen Begriff nichts Factisches und Individuelles ausgeschlossen. Es versteht sich indess von selbst, dass

in denselben keine Einzelheit als **isolirte Thatsache**, sondern immer nur insofern aufgenommen werden darf, als sich eine Methode der Sprachbildung an ihr entdecken lässt. Sie ist in ihrer Natur selbst eine Auffassung der einzelnen, im Gegensatze zu ihr als Stoff zu betrachtenden, **Sprachelemente** in **geistiger** Einheit. Denn in jeder Sprache liegt eine solche, und durch diese zusammenfassende Einheit macht eine Nation die ihr von ihren Vorfahren überlieferte Sprache zu der ihrigen (S. LXII.). Sie ist also nicht bloss ein durch die Wissenschaft gebildetes **Abstractum**, sondern der durchaus individuelle **Drang**, vermittelst dessen eine Nation dem Gedanken und der Empfindung Geltung in der Sprache verschafft S. LIX.). „Nur durch sie erhält man wahrhaft einen Begriff von der Sache selbst" (S. LXIII.) [21]).

Da wir hier nur beabsichtigen, die Grundsätze der Sprachwissenschaft Wilhelm v. Humboldts darzustellen, so können wir auf die in den folgenden §§. seines Werks ausgeführten Einzelheiten nicht näher eingehen, zumal wir dies in einem grössern sprachwissenschaftlichen Werke, dessen Inhalt wir schon (De pron. rel. p. 99.) angedeutet haben, zu thun gedenken. Einiges werden wir auch noch in der sogleich folgenden Untersuchung über die allgemeine Form der Sprache zu besprechen Gelegenheit haben. Wir fügen hier nur hinzu, dass Humboldt selbst uns in seinem §. 24. bei der Besprechung der Barmanischen Sprache (S. CCCL — CCCLXXXIX.) ein unübertreffliches Muster von der Darstellung der Form einer Sprache gegeben hat.

Der Zweck der Sprachwissenschaft war, wie wir oben gesehen haben, die Sprachidee wie sie in den verschiedenen Sprachen als ihren Verwirklichungsformen und Entwickelungsstufen zur Wirklichkeit gelangt ist, zu betrachten mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Sprache mit dem eigenthüml. Volksgeiste und den Einfluss dieser auf einander,

wie auf die Bildung des allgemeinen Geistes. Zur Lösung dieser Aufgabe fanden wir, müsste die Form der Sprachen bestimmt werden. Dieser Begriff aber führt uns auf die Sprachidee zurück. Denn es liegt in ihm in der That eine Doppelseitigkeit, und indem man sagt: die Form, so ist darin schon: die Formen enthalten. Die Form der Sprache ist ihre Begrenzung. Die Grenze aber hat immer eine doppelte Beziehung, eine innere auf die begrenzte Sache und eine äussere gegen alle anderen Sachen, von denen sie eben abgegrenzt ist. Die äussere ist aber von der inneren durchaus nicht getrennt, sondern ist nur die Beziehung immer zweier Grenzen oder zweier inneren Beziehungen auf einander. Die innere Beziehung der Grenze, ihre Beziehung auf die von ihr begrenzte Sache, ist eine durchaus in sich einfache. Die Form der Sprache ist nur diese einfache innere Beziehung; oder die Grenze der Sprache in ihrer inneren Beziehung nennen wir Form. In ihr liegt die äussere Beziehung an sich, eingeschlossen, noch nicht entfaltet und offenbar. Diese ist immer eine in sich vielfache, weil die Abgrenzung gegen aussen vielfach ist. Sie ist von jener einfachen inneren abhängig, da sie nur die Beziehung mehrerer inneren auf einander ist, und kann darum nur bestimmt werden, wenn jene schon gegeben sind. Alle diese Beziehungen liegen aber in der Einheit der Grenze. Also treibt die Form, in welcher mehr enthalten ist, als in ihr zunächst ausgesprochen liegt, da sie nur innere Beziehung der Grenze sein will, diese aber ohne äussere Beziehung gar nicht gedacht werden kann, unsere Betrachtung über die einzelne Sprache hinaus zu allen Sprachen, und indem sie so die Beziehung aller besonderen Sprachen zu Stande bringt, nöthigt sie uns, diese alle als besondere Formen der allgemeinen Sprachidee oder der Idee der Sprachvollendung anzusehen, welche darum nicht zugleich auch im inneren Getriebe

der Idee zusammenhangslos sind, weil sie äusserlich so erscheinen. — Diese etwas Hegelisch gefärbte Darlegung möchte sich wohl auch Humboldt gefallen lassen. Für den genaueren Kenner der Hegelschen Logik dürfte folgende kurz andeutende Zusammenstellung der Ideen Humboldts mit Hegelschen Kategorien interessant sein: Qualität der Sprache — die fortwährende Arbeit des Geistes, den Laut zum Ausdruck des Gedanken zu erheben; Realität — das Gleichförmige und Beständige in dieser Arbeit, und Negation — das Abscheiden, Verneinen jedes anderen, das Gleichförmige der Sprachthätigkeit störenden Elements; bestimmtes Dasein, Etwas — durch Form bestimmte Sprache; Etwas und Anderes — Form und andere Formen; An-sich-Sein — innere Beziehung der Form, und Für-anderes-Sein — äussere Beziehung der Form zu allen anderen Formen; Grenze — die begrenzte Sprache; Endlichkeit — alle begrenzten, endlichen Sprachen; die Endlichkeit erweist sich als die Unendlichkeit — die endlichen Sprachen erweisen sich als die unendliche Idee der Sprachvollendung.

III.

Die Sprachidee oder die Idee der Sprachvollendung.

Wer uns bis hierher gefolgt ist, mit uns den wissenschaftlichen Standpunkt Humboldts und seine Bestimmungen über die Aufgabe der Sprachwissenschaft erfasst hat, kann nun wohl unmöglich noch die Forderung stellen, Humboldt hätte müssen die sogenannte allgemeine Sprachform oder die Sprachidee an sich nach ihren nothwendigen Momenten und Bestimmungen darstellen; und wir sind kühn genug zu behaupten, dass alle derartigen Versuche, alle philosophischen Grammatiken, durchaus nicht im Sinne Humboldts sind. Der Dr. Schasler sagt (S. 122.): „Statt zuerst diesen Begriff der Form als den einer allgemeinen Form, wie sie die Sprache selbst als Bethätigungsweise des absoluten Menschengeistes ist, zu fassen — ein Begriff, der sich dann erst und zwar dadurch, dass er selbst zum Stoff gemacht wird, in die Formendifferenz der Nationalsprachen gliedert — und endlich von dieser Besonderheit der Formen, als dem Bestimmungsgrunde der Sprachverschiedenheit, auf die individuelle Verwirklichungsweise der besondern Sprachform (durch abermalige Herabsetzung dieser zum blossen Stoff) im Sprechen, das so zugleich die höchste

Realisationsform des absoluten Sprachgeistes selbst ist, überzugehen (s. Anmerk. 23.), überspringt er die erste Phase der Entwickelung ganz, indem er mit der Verschiedenheit der Sprachen, also mit der Formendifferenz beginnt, und diese zu definiren sucht, ehe er den allgemeinen Begriff der Form selbst bestimmt hat". Wir wollen nun hier sowohl durch Thatsachen, als auch durch Betrachtungen über die Natur der Sprache nach Humboldts Bestimmungen zeigen, dass eine solche geforderte und von Manchen für die Spitze der Sprachwissenschaft gehaltene allgemeine Form ein leeres Gedankending ist. Aber wir wollen auch darauf aufmerksam machen, dass selbst Hegel, auf dessen Worte Mancher so gern schwört, nicht weniger als Humboldt jenes Construiren einer allgemeinen Grammatik verwerfen würde. Auch der Dr. Schasler selbst widersetzt sich ja (S. 82.) der Annahme einer absoluten Form und will darum die Idee der Sprachvollendung nicht gelten lassen, weil sie als ein Ideal, als eine höchste, absolute Form, als Form aller Formen ein Widerspruch in sich selbst wäre, die absolute Formlosigkeit, ein vollkommenes Nichts. Aber wäre denn die Form, „wie sie die Sprache selbst als Bethätigungsweise des absoluten Menschengeistes ist", nicht gerade eine solche absolute Form? Oder was ist denn diese allgemeine (allen gemeine) Form anders als die „allgemeine Sprache des Menschenthums überhaupt", welche „die Formlosigkeit zur Form" (S. 92.) hat? So fasst auch Humboldt (S. LXIII.) diese allgemeine Form, dass sie etwa diejenige sei, welche man findet, „insofern man überall bloss vom Allgemeinsten ausgeht". Der Dr. S. ist über das „bloss" verwundert; wir können es nicht stark genug hervorheben und möchten das was Humboldt zu diesem Allgemeinsten zählt noch vermindern oder schwächen. Denn „gleich mit dem Alphabete" (S. LXII.) tritt die Verschiedenheit der Form ein[22].

Wie das Allgemeine nirgends sich vorfindet als in den besonderen Sprachen, nicht ausserhalb derselben, weder als abstractes Ideal noch als eben so abstracte, wenn auch für concret ausgegebene, absolute Sprachform: so kann auch dasselbe nicht abgesondert von den besonderen Sprachformen dargestellt werden, wenn es nicht zum blossen Schatten, zum leeren Schema werden soll. Ja, das ist schon viel zu viel zugestanden. Die verschiedenen Sprachen sind von einander so himmelweit verschieden, dass sie noch nicht einmal ohne Gewaltsamkeit unter ein Schema gebracht werden können. Das wusste Niemand besser als Humboldt; darum ist ihm die Erforschung der einzelnen Sprachen so überaus wichtig: diese allein vermag es, die wahrhafte, erfüllte Anschauung von der Entwickelung der allgemeinen Sprachidee, die Idee der Sprachvollendung, zu geben, um welche allein es uns zu thun ist. Den allgemeinen Begriff der Form durfte Humboldt durchaus nicht näher bestimmen; er durfte nur zeigen, welche allgemeine Forderung durch ihn gestellt würde. Diese aber kann unmöglich auf eine, absolute Weise, sondern muss für jede Sprache anders erfüllt werden.

Man sagt uns (Schasler S. 208.): „Das ist eben der Fehler nicht nur der alten indischen, sondern auch der europäischen modernen Grammatiker, dass sie sich nur um das, was sich ihnen als phonetisch handgreiflich darstellt, kümmern, aber nicht um das, was durch das Phonetische hindurch scheint". So sehe man überall nur Verschiedenheit, wo sich innere logische Einheit offenbare. In diesen Vorwurf können wir durchaus nicht einstimmen; dagegen werfen wir den gewöhnlichen geschichtlichen und philosophischen Grammatikern (wie dem Dr. S.) das vor, dass sie in der Erkenntniss dessen, was durchscheint, sich oft so ausserordentlich täuschen. Sie sehen immer nur ihre eigenen Kategorien durchscheinen

und nicht diejenigen, welche der Geist des Volkes in die lautliche Form hineingelegt hat. Sie sehen alle nur ewige Einerleiheit, wo die bunteste Mannigfaltigkeit herrscht. Dagegen hat Humboldt seit seiner Abhandlung über die Entstehung grammatischer Formen gekämpft. Er zeigte, wie man sich täusche, wenn man an die fremden Sprachen mit den uns geläufigen grammatischen Begriffen ginge; dass jede Sprache eine eigenthümliche Weltansicht sei, in welche man sich hineinversetzen müsse. „Aber hörte man auf die Stimme der Wahrheit, die hier recht eigentlich die Stimme des Propheten in der Wüste war"? (Schasler S. 4.) Gut genug, wenn einige „vor Verwunderung beide Ohren aufsperrten" (das.); andere sahen und hörten noch gar nicht einmal hin. Wer sich nun aber über jene Prophetenstimme allzufrüh „erheben" will, steht mindestens jenen gleich. — Die geschichtlichen Sprachforscher haben nicht von den Kategorien ihrer eigenen Muttersprache oder vielmehr, da man auch diese schon in die Zwangsjacke der classischen Grammatik gesteckt hatte, der alten griechischen Grammatiker absehen können und haben sie in allen Sprachen wiedergefunden. Die philosophischen Grammatiker haben aus dem Schmelztiegel der Dialektik auch weiter nichts als die Kategorien der griechischen Sprache zu beschwören gewusst; um dieses goldene Kalb haben sie herum getanzt als um die absolute Sprachform. Diese fand man in allen Sprachen wieder, nur mehr oder weniger vollständig. So wurden alle Sprachunterschiede mehr zu quantitativen, d. h. es gab gar keine Unterschiede: denn der Unterschied ist qualitativ oder gar nicht. Wurde nun die Sprachwissenschaft der Historiker furchtbar langweilig, indem sie nur immer denselben Inhalt in unzählig verschiedenen äusserlichen Formen und Schällen sahen, so wurde die Wissenschaft der philosophischen Grammatiker ganz dürr und schattenhaft. Brachte jene keine

Ideen hervor, so schwebte diese in den gegenstandslosen Kreisen des reinen Begriffes. Lag jene als formlose Masse im Gedächtniss, so lag diese als gehaltlose Formeln im Verstande. Jene begriff nichts von der Sprachidee: sie wusste nichts zu begreifen; diese begriff nichts von der Sprachidee: sie hatte nichts zu begreifen. Jene hatte kein Wissen, diese hatte kein Kennen. — Wir bewundern an Hegel mit Recht die Kraft und Schärfe seines Verstandes; aber wir sollten darüber nicht vergessen, was hatte er, dieser König im Reiche der Idee, für Kenntnisse! Das ist die tiefste Erkenntniss Hegels, dass die Philosophie philosophische Geschichte ist. So ist auch seine Philosophie in Wahrheit nur die Geschichte des Absoluten, Darstellung der Entwickelung des Absoluten in der Wirklichkeit. Was ist seine Philosophie der Religion denn anderes als Geschichte der Religion? seine Philosophie der Wissenschaft anderes als Geschichte der Philosophie? Stellt er denn etwa die absolute Form der Kunst dar ausserhalb der wirklichen Kunst? eine absolute Form der Religion ausserhalb der wirklich gegebenen Religionen? Die Entwickelung der Sache in ihrem wirklichen Dasein ist die Wahrheit der Sache. Wenn nun also keine Wahrheit ohne die Hülle der Wirklichkeit, wenn sie nur in dieser Hülle Wahrheit wird, zu sich selbst kommt, was kann uns denn die Logik bieten, welche ein Reich der Wahrheit sein soll, „wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist" (Logik I, 36.)? Dieses Reich der „reinen Geister", wo wir es mit den Gedanken: Gott, Natur, Geist in ihrer vollständigen Abstraction zu thun haben" (das. S. 14.), diese Logik soll die höchste Wahrheit und alle Wahrheit sein? Wenn der unweltliche, abstracte Gott ein unwahrer ist, ist nicht die unweltliche Logik, die unsprachliche Sprachform dasselbe unwahre Abstractum? Philosophie ist Geschichte der Entwickelung der Ideen: dies halten

wir fest; so kommen wir auch über Hegels Mängel hinaus, so erkennen wir auch, dass die wahrhafte Philosophie der Sprache die Geschichte der Sprachidee ist.

In jene absolute Sprachform sollen nun alle besonderen Sprachen gezwängt werden. Weil es aber die geistreichen Herren (und gewiss mit Recht) langweilig und unnütz finden, jene Form jeder einzelnen Sprache anzupassen, so lassen sie lieber letztere mehr oder weniger seitwärts liegen und freuen sich, in ihrem eigenen Geschöpf, in der absoluten Sprachform, die wahre Sprache und alle Sprache zu haben. Nur das Chinesische liegt einigen von ihnen, auch dem Dr. Schasler (S. 211.), schwer auf dem Gewissen. Die Sünde der absoluten Sprachform gegen dasselbe ist zu gross, als dass sie dieselbe nicht fühlen sollten. Man sucht sich indess mit ihm abzufinden, so gut es gehen will (Beckers Organism S. 21.). Und so schwer ist das auch nicht. Man sagt, die Chinesen haben andere Mittel zur Bezeichnung derselben grammatischen Beziehungen. Diese besonderen Mittel verdienten übrigens so sehr der Beachtung nicht; sie sind weniger organisch. Der Dr. Schasler weiss gewiss recht gut, dass es kein wahrhaftes Inneres gibt, das sich nicht äusserte, kein wahrhafter Begriff, der sich nicht vergegenständlichte; wie soll denn also in einer Sprache etwas begrifflich (S. 212.) vorhanden sein, was nicht auch gegenständlich, d. i. lautlich vorhanden wäre? Hat nun die chinesische Sprache die ganze Entwickelung, welche die Wurzel in unsern Sanskritsprachen nimmt, nicht lautlich, so hat sie dieselbe gerade darum nicht, weil sie dieselbe begrifflich nicht hat. „Alle Sprachen, sagt man, müssen grammatische Bestimmungen haben". Sicherlich! eine Wörtersammlung ist keine Sprache; sobald wirklich gesprochen wird, sind grammatische Bestimmungen da. Aber welche? das ist die Frage; wahrhaftig nicht die, welche ihr euch aussinnt; die philo-

sophisch-geschichtliche Sprachforschung wird sie finden. Wenn indessen die chinesische Sprache den Philosophen doch wenigstens das Gewissen beunruhigt hat, so ist das bei den Historikern kaum geschehen. Man nehme eine chinesische Grammatik in die Hand (mir liegt die von Endlicher vor). Da heisst es immer in der Einleitung (S. 163.): „Es kann in dieser Sprache weder von einer Wortbildungs- noch einer Wortbiegungslehre die Rede sein, und muss die chinesische Sprachlehre eine syntaktische Gestalt annehmen". Nichts destoweniger findet man aber darauf nur Formenlehre und keine Syntax. Man spricht von Haupt-, Zeit- u. s. w. Wörtern, von Zusammensetzung, vom Ausdruck der Casus, der Vergleichungsstufen, des Modus — und man weiss in der chinesischen Sprache mehr Modi als in der griechischen herzuzählen, etwa zehn — der Zeiten und schliesst mit einer Sammlung von Partikeln, welche, wie der Zufall sie bringt, nach ihren Bedeutungen lexikalisch bestimmt und etwa nur in Adverbia, Präpositionen und Conjunctionen vertheilt werden, wobei mehrere an verschiedenen Orten zugleich sich gestellt finden. An Wiederholungen aller Art fehlt es dann nicht: alle diese Partikeln sind schon bei der Declination und Conjugation hinlänglich besprochen. Marshman, Rémusat und andere haben es gerade eben so gemacht, um von anderen nicht zu reden, welche es noch schlimmer gemacht haben. Wenn solche Historiker den Philosophen gegenüber sich auf die Wurzelhaftigkeit des Chinesischen berufen, so hat man Recht, ihnen entgegen zu halten: wenn diese Sprache bei den Wurzeln stehen bliebe, „so würde in ihr auch von einer Satzbildung gar nicht die Rede sein können". Das wahre Verhältniss aber haben wir in unserer Schrift: *De pronomine relativo* schon angedeutet (s. p. 13—15. 24—33.), und werden wir unten noch klarer darzulegen Gelegenheit finden.

Gehen wir nun genauer auf das Wesen der Sprachverschiedenheit ein. Wenn man bedenkt, dass die Sprache unmittelbarer Ausdruck des Gedanken ist, das Denken aber überall nur das eine menschliche Denken sein kann, wie es ja nur eine Logik für alle Völker gibt, so sollte man daran zweifeln, dass eine wesentliche Verschiedenheit der Sprachen, ein Gattungsunterschied stattfinden könne. Becker sagt (Organism der Sprache, 2. Ausg. S. 12.): „Wie das Auge das Organ für die natürliche Function des Sehens, so ist die Sprache das Organ für die dem Menschen eben so natürliche Function der Gedankendarstellung und Gedankenmittheilung. Die gesprochene Sprache hat, wie der menschliche Organismus, dem sie angehört, und wie die leiblichen Organe desselben, z. B. das Auge, zwei Seiten, eine innere, welche der Intelligenz, und eine äussere, welche der Erscheinung zugewandt ist. Von jener Seite angesehen ist die Sprache Gedanke, von dieser Seite angesehen, ist sie eine Vielheit mannigfaltiger Laute: wir nennen jene die logische, und diese die phonetische Seite — die Lautseite — der Sprache. In dem wirklichen Leben der Sprache sind jedoch diese zwei Seiten nur Eins; wie der Mensch eine Einheit von Geist und Leib, so ist das Wort die Einheit von Begriff und Laut". Bei dieser Ansicht, wie man leicht einsieht, ist die Sprachverschiedenheit in der phonetischen Seite, also in dem unwesentlichen Theile, möglich; die logische, wesentliche Seite muss in allen Sprachen gleich sein, da bei allen Völkern die Logik gleich sein muss. Daher sagt auch Becker (das. S. XVII.), auch er wisse, „dass jede besondere Sprache ein Individuum ist, und wie jedes individuelle Volk, wie jeder individuelle Mensch individuelles Leben hat. Wie aber das individuelle Volk, wie der individuelle Mensch nur seine Existenz in der Gattung hat, und die Gesetze der Gattung mehr oder weniger

vollständig und rein in sich zur Darstellung bringt; so ist auch die individuelle Sprache nur eine besondere Erscheinungsform der allgemeinen Gesetze des Denkens und der Anschauung, die die allgemeine Grammatik darzustellen hat: und wie das Individuum nur in seinem Verhältniss zur Gattung und deren Gesetzen recht verstanden wird; ebenso wird die individuelle Sprache nur verstanden, wenn sie an diese allgemeine Grammatik gegehalten wird. Hieraus folgt zugleich, dass kein grammatisches System, welches auf Wahrheit Anspruch macht, nur für Eine besondere Sprache gelten kann; diese Beschränkung hebt seine ganze Wahrheit in sich auf". Dies möchte wohl die Ansicht aller Philosophen sein, und die Historiker scheinen mir wenig dafür gethan zu haben, dieselbe zu widerlegen. Der Dr. Schasler sagt (S. 35.): „Die philosophische Grammatik geht von der Einheit, d. h. von den allgemeinen Kategorien der grammatischen Construction aus, um diese in den verschiedenen Sprachen zur principiellen Anwendung zu bringen"; und (S. 36.): „die allgemeinen Kategorien müssen in allen Sprachen insofern sich wiederfinden, als sie dem menschlichen Denken, als solchem, selbst angehören". Im gleichem Sinne sagt Humboldt (S. LXVI.): „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken. Die intellectuelle Thätigkeit, durchaus geistig, durchaus innerlich, und gewissermassen spurlos vorübergehend, wird durch den Laut in der Rede äusserlich und wahrnehmbar für die Sinne. Sie und die Sprache sind daher Eins und unzertrennlich von einander". Die intellectuelle Thätigkeit aber kann in ihren Formen nicht bei den verschiedenen Völkern wesentlich verschieden sein. Darum heisst es auch (S. CCCXIV.): „Da die Naturanlage zur Sprache eine allgemeine des Menschen ist, und alle den Schlüssel zum Verständniss aller Sprachen in sich tragen müssen, so folgt von selbst, dass die Form aller Sprachen

sich im Wesentlichen gleich sein, und immer den allgemeinen Zweck erreichen muss. Die Verschiedenheit kann nur in den Mitteln, und nur innerhalb der Gränzen liegen, welche die Erreichung des Zweckes verstattet". Ferner (S. CXCVI.): „Die grammatische Formung entspringt aus den Gesetzen des Denkens durch Sprache". — (S. CII.): „Die Lautform ist hauptsächlich dasjenige, wodurch der Unterschied der Sprachen begründet wird ... Die innere Sprachform führt nothwendig mehr Gleichheit mit sich". — (S. CXII.): „Die allgemeinen an den einzelnen Gegenständen zu bezeichnenden Beziehungen und die grammatischen Wortbeugungen beruhen beide grösstentheils auf den allgemeinen Formen der Anschauung und der logischen Anordnung der Begriffe". Aus diesen und anderen Stellen liesse sich scheinbar erweisen, dass die Grenzen, innerhalb deren Humboldt die Verschiedenheit der Sprachen zulässt, nicht so entfernt von einander liegen, dass man Gattungen der Sprachen unterscheiden dürfe. Eine allgemeine Grammatik würde demnach wohl möglich, also auch nöthig sein. Am schärfsten vielleicht drückt sich der Dr. Stern aus (Lehrbuch der allgemeinen Grammatik S. VIII.). Er habe sich die Aufgabe gestellt, „den Zusammenhang nachzuweisen, welcher zwischen der Sprache und dem menschlichen Dasein überhaupt Statt findet. Denn nicht nur findet jedes reale Moment der Existenz des Menschen in der Sprache seinen Ausdruck, sondern sie ist auch in ihrer allgemeinen Gestaltung der getreueste Abdruck von der Natur des Menschen, und jede Richtung seiner Existenz findet in den verschiedenen Formen der Sprache ihren Ausdruck. Wir werden dieselben also einerseits als das Spiegelbild des menschlichen Daseins kennen lernen, in dem sich alle Momente desselben manifestiren; dann aber auch als ein Moment dieser Existenz selbst. Denn Sprechen

ist ebenso eine Lebensfunction, wie Athmen und Denken.“ Ist also die Natur des Menschen nur die eine, so ist auch ihr Spiegelbild, die Sprache, nur eine; wie Athmen und Denken bei allen Menschen in gleicher Weise geschehen, so auch das Sprechen. — Schasler bestimmt (S. 145.) das Verhältniss zwischen dem sprechenden Individuum und der nationalen Sprachform, dessen Factoren auf Seiten des ersteren Freiheit, auf Seiten der letzteren Gesetzmässigkeit oder Nothwendigkeit sei; und er fügt hinzu: „Hiebei ist aber nicht zu vergessen, dass diese Gesetzmässigkeit nicht der Sprache als dieser, sondern vielmehr dem sprachbildenden Geiste im Menschen überhaupt, also auch dem Individuum angehört, wodurch sie nicht nur der Freiheit derselben keine Gränze setzt, sondern vielmehr ihr Wesen selbst ausmacht”. Innerhalb dieser gesetzmässigen Freiheit, welche ihre, sie bestimmende, Nothwendigkeit in sich trägt, sind zwar viele Schattirungen denkbar, aber sie fordert viel mehr zu einer Bestimmung ihrer allgemeinen Gesetze, also zur philosophischen Grammatik auf, als dass sie dieselbe unmöglich machte. Diese Stelle stimmt aber ganz überein mit folgenden Worten Humboldts (S. LXXIX.): „Die Sprache gehört mir an, weil ich sie so hervorbringe, als ich thue; und da der Grund hiervon zugleich in dem Sprechen und Gesprochenhaben aller Menschengeschlechter liegt, soweit Sprachmittheilung, ohne Unterbrechung, unter ihnen gewesen sein mag, so ist es die Sprache selbst, von der ich dabei Einschränkung erfahre. Allein was mich in ihr beschränkt und bestimmt, ist in sie aus menschlicher, mit mir innerlich zusammenhängender Natur gekommen, und das Fremde in ihr ist daher dies nur für meine augenblicklich individuelle, nicht meine ursprünglich wahre Natur”.

Hiemit glauben wir die gewichtigsten Aussprüche über die Natur und Nothwendigkeit der allgemeinen Grammatik

dem Leser vorgeführt zu haben. Wir wollten es uns nicht verbergen, dass eine solche selbst von Humboldt gefordert zu werden scheint. Durch blosse Thatsachen wird nie ein hinlänglicher Beweis geführt: denn wer bürgt für die richtige Auffassung. Wir müssen uns darum auf eine Untersuchung über das Wesen der Sprache überhaupt einlassen, und, es versteht sich von selbst, Humboldt soll uns Führer sein. Es kommt aber besonders darauf an, den Zusammenhang von Denken und Sprechen zu erkennen. Dazu aber müssen wir zunächst die Elemente, welche in der Sprache liegen, scharf scheiden, was uns nicht immer zureichend geschehen zu sein scheint. Es leuchtet aber ein, dass das wahre Verhältniss der Sache nicht erkannt werden kann, wenn man, was von dem einen Elemente gilt, von einem andern aussagt, welches man mit jenem verwirrt hat. Man spricht gewöhnlich von einem doppelten Elemente in der Sprache, welches man, um es zunächst mit den allgemeinsten Ausdrücken zu benennen, als ein inneres und ein äusseres (s. oben Becker), oder als Stoff und Form (Schasler) bestimmt. Dies ist richtig; aber bei der Angabe, was jedes Element näher sei, verwirrt man sich. Humboldt gibt an verschiedenen Orten verschiedene Bestimmungen, verschiedene Namen, verschiedene Verhältnisse der beiden Elemente an. Wenn es nun auch ausser allem Zweifel ist, dass Humboldt das wahre Sachverhältniss erkannt hat, wie wir sogleich zeigen werden, so möchte es doch nicht leicht sein, ihn richtig zu verstehen. Der Dr. Schasler hat über der Bezüglichkeit der Elemente als Form und Stoff dasjenige, was dieselben wirklich scheidet und ihre eigentliche Natur ausmacht, übersehen [23].

Humboldt stellt zunächst an vielen Orten (z. B. S. LIII. und gleich im Titel: „Einfluss des menschlichen S p r a c h b a u e s auf die g e i s t i g e Entwickelung") Sprache

dem Geiste gegenüber, bemerkt aber: „man kann sich beide nie genug identisch denken". Das Nähere dieses Verhältnisses können wir hier übergehen, da schon oben die Rede davon war. Auch liegt es uns ja hier zunächst daran, die Gegensätze innerhalb der Sprache zu betrachten. Gehen wir also sogleich weiter. Die Sprache wird (S. LVII.) definirt als: die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen" — oder besser, wie es S. LVIII. heisst: zu erheben" *). In dem Ergebniss dieser Sprachthätigkeit hätten wir also einen Laut, welcher einen Gedanken ausdrückt; sonach würde das äussere und innere Element der Sprache hier bestimmt als Laut und Gedanke. Was ist denn nun aber der Gedanke anders als der Geist? Also können wir nach der so eben gegebenen Bestimmung auch sagen: Sprache ist die Arbeit des Geistes, den Laut zum Ausdruck seiner selbst (des Geistes) zu machen. So hätten wir den Gegensatz von Laut und Geist. Dieser aber ist von dem Geiste, welchem zuerst die ganze Sprache gegenüber gestellt würde, und welcher in der obigen Definition in dem Ausdruck „Arbeit des Geistes" liegt, als passiver vom activen unterschieden. Der Laut andererseits als „der Ausdruck, welchen die Sprache dem Gedanken erschafft" (S. C.) oder der Geist sich selbst dem Geiste, ist die Lautform, und so erhalten wir hier einen an-

*) Da „die Absicht und die Fähigkeit zur Bedeutsamkeit, und zwar nicht zu dieser überhaupt, sondern zu der bestimmten durch Darstellung eines Gedachten, allein den articulirten Laut ausmacht" (S. LXXXI), so ist der obige Ausdruck „fähig zu machen" nicht gut gewählt; man erwartete für „fähig", welches schon in der Articulation liegt, im Gegensatze dazu vielmehr: energisch, in dem aristotelischen Sinne, als die Möglichkeit verwirklichend. „Erheben" ist besser, insofern die Energeia, Wirklichkeit, höher steht als die Möglichkeit, Fähigkeit.

deren Gegensatz, welcher dem innerhalb des Geistes ganz gleich gegenüber steht. Wie nämlich der Geist in sich als activer und passiver geschieden ist, so haben wir auch die Sprache in der zwiefachen Bestimmung: als Spracharbeit und Lautform. Als Spracharbeit entspricht sie dem activen Geist, ist mit ihm eins; oder sie ist der Geist, welcher überhaupt nur Thätigkeit ist, aber in der bestimmten Richtung auf Sprache oder auf den lautlichen Ausdruck seiner selbst: als Lautform bildet sie den Gegensatz zum passiven Geist, dem Gedanken, dessen Ausdruck sie ist. Dieser Gegensatz in der Sprache ist uns aber schon bekannt (s. oben S. 72). In der ersten Bestimmung ist sie flüssig, in der andern fest; sie hat aber die eine Bestimmung nur insofern sie die andere hat. Die Lautform ist auch nur Lautformung, Thätigkeit; aber „sie kann als ein Gehäuse betrachtet werden, in welcher sie (die Sprache) sich gleichsam hineinbaut" (S. C.). Die Sprache darf also nie als ein ruhendes, gewordenes Werk angesehen werden; sondern, immer Thätigkeit, kann sie nur in der Art und Weise ihres Thuns doppelt bestimmt werden. Wir haben nach der Bildung der Lautform die Spracharbeit nicht mehr als reines Erschaffen — Spracherfindung, sondern als Anwendung — Sprachbildung. Bei diesem Gegensatz müssen wir noch ein wenig verweilen, um einen Punkt zu berühren, den der Dr. Schasler nicht richtig aufgefasst hat, nämlich den Unterschied und die nähere Bestimmung von Form und Character der Sprachen [24]).

Form und Character sind bei Humboldt wohl geschieden und letzterer „beruht noch auf etwas viel Feinerem, tiefer Verborgenem und der Zergliederung weniger Zugänglichem". Um es nun kurz zu sagen, so liegt die Form der Sprache, wie es schon das Wort ausdrückt, in ihrer Lautform: denn diese ist der in einer bestimmten Form zum Ausdruck des Gedanken gemachte Laut.

Der Character liegt zwar auch schon in ihr, doch dunkeler und schwächer; mächtig und klar aber zeigt er sich in der Sprache als der Anwendung der Lautform. Man denke sich diese als eine körperliche Hülle, in welche der active Geist sich begibt aus seiner Unsinnlichkeit, um sich passiv, sinnlich wahrnehmbar zu machen. Man möge uns hier nicht missverstehen; auch wir wissen, dass der Geist nur insofern activ ist, als er passiv ist, dass er, überhaupt auch gar nicht anders lebt und wirkt, als indem er passiv durch sich selbst ist. Er ist nicht erst eine Zeit lang ruhig, bis es ihm einfällt, sich passiv zu machen, sondern in der Passivität von sich selbst liegt seine Kraft und die Wirklichkeit des geistigen Seins. Doch möge es einen Augenblick lang erlaubt sein, jene abstracte Spaltung des Geistes vorzunehmen; dann würden wir sagen, die Art und Weise in welcher der Geist sein Sprachgehäuse bezieht, um sich darin erst zu erzeugen, macht den Character der Sprachen aus. Die Form der Sprache ist die gleichförmige Weise, in welcher er dies Gehäuse — die Lautform — gebaut hat und ewig baut. Weil das Bauen auch schon zugleich ein Beziehen desselben ist, darum wirkt auch schon auf die bestimmte Form der Lautform der Character ein. „Das individuelle Leben der Sprache erstreckt sich durch alle Fibern derselben und durchdringt alle Elemente des Lautes" (S. CCIX.). Aber „in der Periode der F o r m e n b i l d u n g sind die Nationen mehr mit der Sprache, als mit dem Zwecke derselben, mit dem was sie bezeichnen sollen, beschäftigt". Ihre Richtung geht mehr „auf die Sprache, als auf die lebendige Erzeugung des Geistes". Daher kommt es, dass die Sprachen, „je ursprünglicher sie sind, desto reichere Formenfülle besitzen. Diese schiesst in einigen sichtbar über das Bedürfniss des Gedanken über" (S. CCVII.). „Die Denk- und Sinnesart eines Volkes, durch welche seine Sprache Farbe und Character erhält,

wirkt schon von den ersten Anfängen auf dieselbe ein" (S. CCVIII.). „Das freudige Staunen aber über die Sprache selbst, als ein immer neues Erzeugniss des Augenblicks mindert sich allmälig. Die Thätigkeit der Nation geht von der Sprache mehr auf ihren Gebrauch über. Das Werkzeug ist vorhanden, und es fällt nun dem Geiste anheim. In diesem Gebrauche liegt der Character der Sprache. „Er besteht in der Art der Verbindung des Gedanken mit den Lauten. Er ist gleichsam der Geist, welcher sich in der Sprache einheimisch macht und sie wie einen aus ihm herausgebildeten Körper beseelt. Er ist eine natürliche Folge der fortgesetzten Einwirkung der geistigen Eigenthümlichkeit der Nation. Indem diese die allgemeinen Bedeutungen der Wörter immer auf dieselbe individuelle Weise aufnimmt und mit den gleichen Nebenideen und Empfindungen begleitet, nach denselben Richtungen hin Ideenverbindungen eingeht, und sich der Freiheit der Redefügungen in demselben Verhältniss bedient, in welchem das Mass ihrer intellectuellen Kühnheit zu der Fähigkeit ihres Verständnisses steht, ertheilt sie der Sprache eine eigenthümliche Farbe und Schattirung, welche (Sprache nom.) diese (Schattirung acc.) fixirt und so in demselben Gleise zurückwirkt" (S. CCXVI.). Wenn also die Form die Weise der Sprachschöpfung ist, so ist der Character die Weise der Sprachanwendung und Sprachbildung. Darum ist die Form der Sprache das verhältnissmässig Feste, der Macht der Cultur und Civilisation wie des Individuums fast gänzlich entzogen (S. XXXVII.). Dagegen wird der Character gerade mit der steigenden Bildung des Geistes und der Sprache entwickelt. „Sichtbar wirkt auf die Sprache (d. h. ihren Character) nicht bloss die ursprüngliche Anlage der Nationaleigenthümlichkeit ein, sondern jede durch die Zeit herbeigeführte Abänderung der inneren Richtung und jedes äussere Ereigniss, welches

die Seele und den Geistesschwung der Nation hebt oder niederdrückt, vor allem aber der Impuls ausgezeichneter Köpfe" (S. CCXIX.). „Ihren Character entwickelt die Sprache vorzugsweise in den Perioden ihrer Literatur und in der vorbereitend zu dieser hinführenden. Denn sie zieht sich alsdann mehr von den Alltäglichkeiten des materiellen Lebens zurück und erhebt sich zu reiner Gedankenentwickelung und freier Darstellung" (S. CCXI.).

Die Form der Sprache ist also nicht ihre Lautform, sondern die Form ist die Schöpfungsweise oder Form der Lautform. Oder denkt man sich, wie man muss, die Lautform selbst als nichts Festes, sondern als etwas, dessen Dasein nur darin besteht, immer von neuem für einen Augenblick geschaffen zu werden; kurz, nimmt man die Lautform als Lautformung, so hat diese einerseits als Form zum Stoff den Gedankeninhalt; andererseits aber ist sie selbst Stoff für die Form der Sprache. Diese Form hat also in der Lautformung eine blosse Thätigkeit zum Stoff. Die eigenthümliche Anschauungs- und Vorstellungsweise und der eigenthümliche Lautarticulationssinn eines Volkes aber sind nicht Stoff der Form der Sprache (wie Dr. Schasler S. 29 meint), sondern das bildende Princip in derselben, ihre Ursache. Es kann keinem Zweifel unterliegen, der Stoff zur Form der Sprache ist die Sprache, d. h. die auf den articulirten Laut gerichtete Thätigkeit des Geistes. Humboldt selbst hat diese Bestimmung ebenfalls nicht immer festgehalten, indem er sagt (S. LXI.): „Der Form steht freilich ein Stoff gegenüber; um aber den Stoff der Sprachform (!) zu finden, muss man über die Gränzen der Sprache hinausgehen". Bald darauf heisst es: „Der wirkliche Stoff der Sprache (!) ist auf der einen Seite der Laut überhaupt, auf der anderen die Gesammtheit der sinnlichen Eindrücke und selbstthätigen Geistesbewegungen, welche der Bildung des

Begriffs mit Hülfe der Sprache vorausgehen". Hier hat sich Humboldt ganz wunderbar verirrt. Die Frage war ja gar nicht nach dem Stoffe der Sprache überhaupt als Form oder der Sprachform, sondern nach dem Stoffe der Form der Sprache. Dieser Stoff kann nicht ausserhalb der Sprache liegen, sondern ist gerade die Sprache selbst. Auf der folgenden Seite werden richtiger die einzelnen Sprachelemente als Stoff angegeben. Diese Elemente alle zusammen sind aber eben die Sprache, und sie sind in Wahrheit gar nicht, sondern nur das jedesmalige Schaffen derselben oder die Sprachthätigkeit ist. Insofern aber hat Humboldt Recht zu sagen, der Stoff der Form führe über die Sprache hinaus, als man statt der Sprachthätigkeit vielmehr die Factoren derselben, Laut und Gedanke, als Stoff der Form der Sprache bestimmt. Indem wir dann diese Factoren in ihrer Besonderung ausserhalb der Sprachthätigkeit fest halten, so gehen wir damit über die Sprache überhaupt hinaus (nicht bloss wie Dr. Schasler S. 29, u. 124 meint, über die besondere Sprache); dann haben wir „die Geistesbewegungen, welche der Sprache vorausgehen". Doch scheint es mir nicht passend, als den Stoff einer Thätigkeit ihre Factoren zu bestimmen. Die Thätigkeit ist immer stofflos, wenn auch an oder in oder durch einen Stoff. Sie geschieht aber in einer bestimmten Weise; so hat sie eine Form.

Wir wollen hier noch eine Bemerkung über Stoff und Form der Sprache zufügen. Man kann allerdings den Stoff der nationalen Form der Sprache auf doppelte Weise bestimmen. Einmal kann man, wie wir so eben gethan, die Sprachthätigkeit des Volkes selbst für den Stoff ansehen; sie geschieht in einer bestimmten Form, welche durch die Volkseigenthümlichkeit bestimmt ist. In diesen letzten Worten ist aber auch schon auf eine andere Weise hingewiesen: man kann die besondere Form als Modification einer allgemeinen Form ansehen (wie

Dr. Schasler S. 124 thut); so wäre diese allgemeine Form der Stoff, welcher in der besonderen durch den Volksgeist modificirt, geformt würde. Dieser Stoff nun, die allgemeine Form der Sprache, wäre das allen Sprachen Gemeinsame; auf ihm beruht die Einheit der Sprachen. Das wollen wir dem Dr. S. (das.) und allen Philosophen, welche das allen Sprachen Gemeine darstellen wollen, gern zugestehen. Mögen sie nur auch zusehen, was sie an diesem Stoffe haben. Jene allgemeine Form der Sprache ist die noch formlose Möglichkeit zur Sprache, welche sich in wirklichen Formen zu besondern strebt; sie ist noch ebenso sehr nichts, wie die Factoren der allgemeinen Sprachthätigkeit nichts, d. h. nur mögliche Articulation, nur mögliches Denken sind. Hier lassen sich also nur psychologisch die verschiedenen Seelenkräfte, welche bei der Verwirklichung der Sprache thätig sind, beschreiben. Die allgemeine Sprache ist die völlig unbestimmte. Sie kann nur in bestimmter, beschränkter Weise wirklich werden; aus der leeren allgemeinen Einheit tritt sie in die Besonderung, entfaltet sich in der Wirklichkeit zu den besonderen Sprachen.

Versetzen wir uns, ehe wir weiter schreiten, wieder in den Zusammenhang unserer Untersuchung. Wir wollen das Feld der möglichen Verschiedenheit unter den Sprachen zu begränzen suchen und glaubten dazu das Verhältniss der Sprache zum Denken bestimmen zu müssen. Wir gingen davon aus, die Elemente der Sprache oder die Factoren der Sprachthätigkeit zu erörtern. Wir haben bisher die Sprache als Sprachthätigkeit in doppelter Weise nach Stoff und Form bestimmt, ohne auf das Verhältniss der Sprache als Form des Gedanken Rücksicht genommen zu haben, welches Verhältniss als unsere eigentliche Aufgabe hier sich erst am Schlusse dieser Untersuchung ergeben kann. Wir fahren jetzt in der

Prüfung der Factoren der Sprachthätigkeit fort. — Wir haben bis jetzt nach Humboldt innerhalb der Sprache drei Elemente geschieden: den activen Geist oder die Sprachthätigkeit, welche nur in einer bestimmten Form, also als besondere Sprache ist; dann den Laut oder die Lautform und endlich den passiven Geist oder den Gedanken. Beide letztere Elemente sind in dem erstern in Bewegung. Gehen wir jetzt mit Humboldt weiter (S. LXV.): „Zwei Principe treten bei dem Nachdenken über die Sprache im Allgemeinen und der Zergliederung der einzelnen, sich deutlich von einander absondernd, an das Licht: die Lautform und der von ihr zur Bezeichnung der Gegenstände und Verknüpfung der Gedanken gemachte Gebrauch". „Aus diesen beiden Principien nun, zusammengenommen mit der Innigkeit ihrer gegenseitigen Durchdringung, geht die individuelle Form jeder Sprache hervor". Um diese Stelle (welche der Dr. Schasler S. 97 nicht verstanden hat) klar zu machen, nehme man noch einige andere hinzu (S. CVII.): „Alle Vorzüge noch so kunstvoller und tonreicher Lautformen, auch verbunden mit dem regesten Articulationssinn, bleiben aber unvermögend, dem Geiste würdig zusagende Sprachen hervorzubringen, wenn nicht die strahlende Klarheit der auf die Sprache Bezug habenden Ideen sie mit ihrem Lichte und ihrer Wärme durchdringt. Dieser ihr ganz innerer und rein intellectueller Theil macht eigentlich die Sprache aus; er ist der Gebrauch, zu welchem die Spracherzeugung sich der Lautform bedient". Seine „Gesetze sind nichts anderes als die Bahnen, in welchen sich die geistige Thätigkeit in der Spracherzeugung bewegt, oder in einem andern Gleichniss, als die Formen, in welchen diese den Laut ausprägt". Der ersten Stelle ganz ähnlich heisst es in dem kurzen Rückblick (S. CCCXIII.): „In der Sprache unterscheiden sich zwei constitutive Principe: der innere Sprachsinn (unter

welchem ich nicht eine besondere Kraft, sondern das ganze geistige Vermögen, bezogen auf die Bildung und den Gebrauch der Sprache, also nur eine Richtung verstehe) und der Laut, insofern er von der Beschaffenheit der Organe abhängt, und auf schon Ueberkommenem beruht". Durch die Zusammenfassung dieser Stellen ergeben sich zwei Reihen auf die Sprache bezüglicher Begriffe; die eine Reihe betrifft das äussere, die andere das innere Element der Sprache. Als die ersten einander entgegengesetzten Factoren der Sprachthätigkeit kennen wir den Laut und den Gedanken, welche beide an sich noch ausserhalb der Sprache liegen. Um nun diese beiden in der Sprache einander zu nähern, bedarf es einer doppelseitigen Thätigkeit des Geistes. Es muss eben so wohl der Gedanke in gewisser Weise geformt werden, um sprachlich dargestellt werden zu können, oder der sprachthätige Geist bedarf eben so wohl gewisser Bahnen, in denen er sich bei der Spracherzeugung bewegt: als der articulirte, bedeutungsfähige Laut eine Neigung des Geistes fordert, die Fähigkeit zur Bedeutung auch zu verwirklichen, oder als dem spracherzeugenden Geiste die Kraft inwohnen muss, die Schwierigkeit, welche der Laut der Offenbarwerdung der inneren Idee entgegensetzt, zu überwinden (S. CII.). So erhalten wir auf Seiten des inneren Elements der Sprache den Begriff des Gebrauchs als den Inbegriff der verschiedenen Weisen, in denen die Empfängnisse des Geistes (Vorstellungen) geformt werden, um sprachlich dargestellt werden zu können. Diese Formungsweisen sind die grammatischen Kategorien. Diesem objectiven Principe, dem Gebrauche, entspricht als subjective geistige Thätigkeit, welche ihn erschafft, der innere Sprachsinn. Auf Seiten des äusseren Sprachelements sehen wir dem Gebrauche entsprechend die Lautform, als den Inbegriff der durch den inneren Sprachsinn in den Formen

des Gebrauchs ausgeprägten Laute. Bei der Schöpfung dieses zweiten objectiven Princips der Sprache, der Lautform, war aber nicht eigentlich der innere Sprachsinn thätig; dieser konnte nur die Formen bilden, in denen der Laut zu prägen war. Zur Ueberwindung der Schwierigkeit, den Laut nach allen den mannigfachen vom inneren Sprachsinn gestellten Formen mannigfach zu bilden, gehörte als subjectives Bildungsprincip der Articulationssinn. Dies ist wieder ein Humboldt ganz eigenthümlicher Begriff, der von der allgemeinen Articulationsfähigkeit wohl zu scheiden ist[25]. „So wie das Streben, dem Laute Bedeutung zu verleihen, die Natur des articulirten Lautes, dessen Wesen ausschliesslich in dieser Absicht besteht, überhaupt schafft, so wirkt dasselbe Streben hier (im Articulationssinne) auf eine bestimmte Bedeutung hin" (S. XCIX.). Jenes den Laut in der Absicht, ihm überhaupt Bedeutung zu geben, erschaffende Vermögen ist die Articulationskraft. Sie zeigt sich in der grösseren oder geringeren Feinheit der Sprachwerkzeuge und des Ohrs, sowie des Gefühls für Wohllaut. Sie fordert „Geschiedenheit des Lauts von allen ihn verunreinigenden Nebenklängen", dass er im Gegensatze zum „verwirrten, thierischen Geschrei als Erzeugniss rein menschlichen Dranges und menschlicher Absicht hervortritt" (S. LXXXIII.). Bei dem Articulationssinn dagegen kommt die Beziehung der Laute zur Bedeutung in Betracht, und er zeigt sich besonders in der symbolischen und analogischen Bezeichnungsart der Begriffe und Beziehungen (S. XCVII.) d. h. darin dass entweder auf symbolische Weise für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute gewählt werden, „welche theils an sich, theils in Vergleichung mit anderen, für das Ohr einen dem des Gegenstandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen" (S. CXV.); oder dass verwandte Begriffe durch verwandte Laute bezeichnet werden, ohne Rücksicht auf

den Character der Laute selbst. „Da sich aber die Sprachbildung hier in einem ganz intellectuellen Gebiete befindet, so entwickelt sich hier auch auf ganz vorzügliche Weise noch ein anderes, höheres Princip (als das zuerst genannte Articulationsvermögen), nämlich der reine und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, gleichsam nackte Articulationssinn ... Die Sprachbildung kann hier reiner von dem Bestreben, das Aehnliche und Unähnliche der Begriffe bis in die feinsten Grade durch Wahl und Abstufung der Laute zu unterscheiden geleitet werden... Es kommt hier Alles darauf an, dass die Bedeutsamkeit (oder wenn man will: Bedeutung) den Laut wahrlich durchdringe, und dass dem sprachempfänglichen Ohre, zugleich und ungetrennt, in dem Laute nichts, als seine Bedeutung, und von dieser ausgegangen, der Laut gerade und einzig für sie bestimmt erscheine" (S. XCIX.).

Wir kennen also folgende zwei Reihen von Begriffen als Elemente oder Principe der Sprachbildung: Laut, Articulationssinn, Lautform oder äussere Sprachform — Gedanke, innerer Sprachsinn, Gebrauch oder innere Sprachform. Ehe wir weiter gehen, noch eine Frage. Wie kann wohl der Laut und die Lautform als ein dem Gebrauche berechtigt gegenüberstehendes „constitutives Princip" der Sprache angesehen werden? In doppelter Rücksicht: „insofern er als Laut von der Beschaffenheit der Organe abhängt und (als Lautform) auf schon Ueberkommenem beruht ... Der Laut würde an und für sich der passiven, Form empfangenden Materie gleichen. Allein vermöge der Durchdringung durch den Sprachsinn, in articulirten umgewandelt, und dadurch, in untrennbarer Einheit und immer gegenseitiger Wechselwirkung, zugleich eine intellectuelle und sinnliche Kraft in sich fassend, wird er zu dem in beständig symbolisirender Thätigkeit wahrhaft, und scheinbar sogar selbstständig, schaffenden Princip in der Sprache. Wie es überhaupt

ein Gesetz der Existenz des Menschen in der Welt ist, dass er nichts aus sich herauszusetzen vermag, das nicht augenblicklich zu einer auf ihn zurückwirkenden und sein ferneres Schaffen bedingenden Masse wird, so verändert auch der Laut wiederum die Ansicht und das Verfahren des inneren Sprachsinnes. Jedes fernere Schaffen bewahrt also nicht die einfache Richtung der ursprünglichen Kraft, sondern nimmt eine aus dieser und der durch das früher Geschaffene gegebenen zusammengesetzte an" (S. CCCXIV.). Es scheint freilich zunächst, als könnte die Rückwirkung der einmal geschaffenen Lautform auf den inneren Sprachsinn bei seinen ferneren Schöpfungen nichts ihm Fremdartiges enthalten, eben weil sie nur Rückwirkung seiner eigenen Kraft, also wesentlich derselben Natur wie er selbst ist. Aber es ist hiebei nicht zu vergessen, dass der Laut eine Schwierigkeit für die Offenbarung und Aeusserung des Gedanken ist, und „die Ueberwindung desselben gelingt nicht immer in gleichem Grade. In solch einem Fall ist es oft leichter, in den Ideen nachzugeben und denselben Laut oder dieselbe Lautform für eigentlich verschiedene anzuwenden" (S. CII.). Aber nicht nur beschränkend, sondern auch unterstützend und anregend wirkt die Lautform auf den Sprachsinn. „Es ist unleugbar, dass Sprachen durch die klarere und bestimmtere Einsicht der inneren Sprachform (d. i. des Gebrauchs) geleitet werden, mannigfaltigere und schärfer abgegränzte Nüancen zu bilden und dazu nun ihre vorhandene Lautform erweiternd oder verfeinernd gebrauchen" (S. C.). Hiebei kann die Beschaffenheit der Lautform nicht gleichgültig sein: nicht jede ist der Erweiterung, noch weniger der Verfeinerung fähig. Ausserdem darf man sich auch bei dieser Sprachbildung, welche in späteren Zeiten geschehen kann, das Verfahren nicht so denken, als habe der Volksgeist eine Kategorie schon fertig und suche nun zum Behufe ihres Ausdrucks nach

einer passenden Form; sondern eine schon gebildete, überflüssige Lautform ladet den Geist ein, in sie eine besondere Bedeutung zu legen; oder, wohl noch richtiger, sie kommt ihm bei seiner wachsenden Erkenntniss der Beziehungen hülfreich entgegen, bietet sich ihm zur Anwendung dar. So müssen wir denn in der That die Lautform als ein Princip der Sprachbildung dem Gebrauche gegenüber ansehen. Aber sie fallen darum doch in keiner Weise auseinander: denn die Gesetze des inneren Sprachsinnes sind eben die Formen, in welchen der Laut zur Lautform ausgeprägt wird.

Von einem anderen Gesichtspunkte aus wird in einer anderen Stelle (S. CV.) das innere und äussere Element der Sprache bestimmt. Dort wird nämlich die Sprache als Werkzeug zu einem Zwecke betrachtet (nicht das Sprachideal zu verwirklichen, ist dieser Zweck, wie Dr. Schasler meint, sondern den Gedanken darzustellen). So den Inbegriff aller Mittel der Sprache als Technik gefasst, lässt sich in ihr eine phonetische und eine intellectuelle Technik scheiden. Letztere wird näher bestimmt als das in der Sprache zu Bezeichnende und zu Unterscheidende in sich begreifend. „Zu ihr gehört es also z. B., wenn eine Sprache Bezeichnung des Genus, des Dualis, der Tempora durch alle Möglichkeiten der Verbindung des Begriffes der Zeit mit dem des Verlaufes der Handlung u. s. f. besitzt". Unter der phonetischen Technik dagegen versteht Humboldt „die Wort- und Formenbildung, insofern sie bloss den Laut angeht, oder durch ihn motivirt wird. Sie ist reicher, wenn die einzelnen Formen einen weitern und volltönendern Umfang besitzen, sowie wenn sie für denselben Begriff oder dieselbe Beziehung sich bloss durch den Ausdruck unterscheidende Formen angibt". Wir wollen dies erwähnen, obgleich phonetische und intellectuelle Technik keiner der obigen Bestimmungen über Inneres

und Aeusseres der Sprache genau entspricht, um hieran die Behauptung zu knüpfen, dass die Sprachen nicht nur in der Art verschieden sind, dass sie eine mehr oder weniger vollständige Technik haben, sondern dass auch die ganze Natur der Technik eine andere ist; so dass einige kaum verglichen werden können, weil jedes Gemeinschaftliche fehlt. Diese Verschiedenheit kann nur so hervorgebracht werden, dass die sprachbildenden Principien, die wir kennen gelernt haben, die Lautform oder der Laut und der Gebrauch, wesentlich verschiedene sein können. Zur ferneren Betrachtung dieser Principien kehren wir nun zurück.

Zunächst fragen wir, wie verhalten sich diese beiden Principien zu den (S. 98) aufgefundenen drei Factoren der Sprachthätigkeit? Der Laut entspricht dem Laute, d. h. was wir oben als abstractes Element der Sprache, noch ausserhalb des wirklichen Sprechens, Laut genannt haben, kennen wir jetzt in seiner wahren Bedeutung als Lautform; der Gebrauch oder der innere Sprachsinn und der Articulationssinn sind des activen Geistes oder der Sprachthätigkeit nähere Bestimmungen. Lautform und innere Sprachform können natürlich in Wirklichkeit nie auseinander fallen. Wir können aber jede abgesehen von der andern betrachten, und so zeigt sich in jeder von ihnen und in der Art ihrer Durchdringung die eigenthümliche Form der Sprache. Der Character liegt zum Theil auch schon in ihnen, mehr aber noch und ganz eigentlich in der Verbindung derselben mit dem dritten Elemente der Sprache, dem passiven Geist, dem Gedanken. Diesen haben wir bisher gänzlich aus der Untersuchung ausgeschlossen. Der innere Sprachsinn und seine Schöpfung, die innere Sprachform oder der Gebrauch, liefert für den Gedanken nur die sprachliche Form, in welcher er ausgedrückt wird, ohne das Wesen und den Inhalt des Gedanken zu berühren. Die eigentliche Sprachthätigkeit hat

es also nicht mit dem Gedanken zu thun, sondern schafft nur eine Form für den Gedanken als Stoff. Also gehört auch die Betrachtung des Gedanken an sich gar nicht zur Sprachforschung, welche die Sprache als Form des Gedanken von ihm abgesondert zum Gegenstande hat. In dieser Absonderung hat demnach die Sprache nur zwei Elemente: Laut- und innere Form; in ihrer Wirklichkeit, in ihrer Anwendung auf den Gedanken haben wir drei Elemente, indem zu jenen zweien als drittes der Gedanke kommt. In der Sprache liegen zwei, im Sprechen drei Elemente.

In diesem dritten, dem Stoffelemente, dem Gedankeninhalte ist das Gleiche alles menschlichen Sprechens enthalten, in ihm offenbaren sich überall dieselben logischen Kategorien. Aber er gehört nicht zur Sprache, seine Betrachtung nicht in die Wissenschaft der Sprache, sondern in die Geschichte der Wissenschaft, und seine Urverhältnisse (Kategorien) in die Logik. Wenn also überhaupt nur irgend eine Verschiedenheit der Sprachen ist, so muss sie in den beiden Principien, der Lautform und dem Gebrauche liegen. Die Lautform aber ist nicht blosser Laut, sondern ist Laut, in welchem die innere Sprachform liegt. Diese beiden sind unzertrennlich, und jede für sich und in ihrer Wechselwirkung verursachen sie die Sprachverschiedenheit. Diese liegt also „nicht allein in den blossen Lauten, so dass dieselben Dinge nur anders bezeichnet würden, sondern auch in dem Gebrauche, welchen der Sprachsinn in Absicht der Form der Sprache von den Lauten macht, ja sogar in seiner eigenen Ansicht dieser Form (S. CCCXIV.).

Nachdem wir nun die Elemente der Sprache und unter ihnen neben dem Laute auch den inneren Sprachsinn als den Grund der Sprachverschiedenheit kennen gelernt haben, müssen wir nun auf das Verhältniss des inneren Sprachsinnes und seiner Gesetze oder der inneren Sprachform zum Gedan-

keninhalt und dessen logischen Formen eingehen. — Humboldt sagt (S. LXVIII.): „Subjective Thätigkeit bildet im Denken ein Object", d. h. indem wir einen Gegenstand wahrnehmen, „verbindet sich die Thätigkeit der Sinne mit der inneren Handlung des Geistes", und durch diese geistige Handlung wird die Wahrnehmung zur Vorstellung. Diese wird aber nun „der subjectiven Kraft gegenüber zum Object". Dieses in solcher Weise geistig geschaffene Object wird aufs neue wahrgenommen und dadurch erst wahres Eigenthum des Subjects. Damit aber diese zweite Wahrnehmung und Aneignung eines geistigen Objects mit rechter Kraft geschehen könne, muss die Vorstellung, dieses wahrzunehmende und anzueignende geistige Object, so gegenständlich werden als nur immer ein ideelles Dasein gegenständlich sein kann. „Die Vorstellung muss in wirkliche Objectivität hinüberversetzt werden, ohne dass sie darum der Subjectivität entzogen würde". Dies geschicht durch die Sprache: da die Vorstellung, indem sie im Laute vergegenständlicht wird, „sich Bahn durch die Lippen bricht und zum Ohre zurückkehrt". Das Wort ist also die im Laute verkörperte Vorstellung, und nun kann diese zum Begriffe werden.

Hieraus folgt, dass die Sprache nicht „die schon an sich wahrgenommenen Gegenstände" (S. LXXIV.) bezeichnet. Vielmehr „geht in die Bildung und in den Gebrauch der Sprache nothwendig die ganze Art der subjectiven Wahrnehmung der Gegenstände über. Denn das Wort entsteht eben aus dieser Wahrnehmung, ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes". „So liegt in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht" (das.). „Die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunktes in der bisherigen Weltansicht sein, und ist es in der That bis auf einen gewissen Grad, da jede Sprache das ganze

Gewebe der Begriffe und die Vorstellungsweise eines Theils der Menschheit enthält. Nur weil man in eine fremde Sprache immer, mehr oder weniger, seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht hinüberträgt, so wird dieser Erfolg nicht rein und vollständig empfunden" (S. LXXV.). — Dies möchte wohl allgemein zugestanden werden, hat auch mehr nur auf den Wortschatz als auf die grammatischen Formen Einfluss.

„Die grammatische Formung entspringt aus den Gesetzen des Denkens durch Sprache und beruht auf der Congruenz der Lautformen mit denselben. Eine solche Congruenz muss auf irgend eine (!) Weise in jeder Sprache vorhanden sein; . . . die Schuld mangelnder Vollendung kann das nicht gehörig deutliche Hervorspringen jener Gesetze in der Seele (also Schwäche des inneren Sprachsinnes) oder die nicht ausreichende Geschmeidigkeit des Lautsystems treffen. Der Mangel in dem einen Punkt wirkt aber immer zugleich auf den anderen zurück. . . . Reflectirendes Bewusstsein der Sprache lässt sich bei ihrem Ursprunge nicht voraussetzen, und würde auch keine schöpferische Kraft für die Lautform in sich tragen. Jeder Vorzug, den eine Sprache in diesen wahrhaft vitalen Theilen ihres Organismus besitzt, geht ursprünglich aus der lebendigen, sinnlichen Weltanschauung hervor. . . . Die Gegenstände der äusseren Anschauung, sowie der inneren Empfindung stellen sich in zwiefacher Beziehung dar, in ihrer besonderen qualitativen Beschaffenheit, welche sie individuell unterscheidet, und in ihrem allgemeinen, sich für die gehörig regsame Anschauung immer auch durch etwas in der Erscheinung und dem Gefühl offenbarenden Gattungsbegriff" (S. CXCVI.) d. h. zunächst in einem allgemeinen logischen Grundverhältniss (wie fliegen in dem allgemeinen Begriff der unmittelbar vorübergehenden Handlung, Thätigkeit oder Bewegung); dann

ferner in den vielfältigsten Beziehungen zu anderen Gegenständen und Thätigkeiten, zum Anschauenden selbst, zu Raum und Zeit u. s. f. „Eine aus der regsten und harmonischsten Anstrengung der Kräfte hervorgehende Anschauung erschöpft alles sich in dem Angeschauten Darstellende, und vermischt nicht das Einzelne, sondern legt es in Klarheit auseinander. Aus dem Erkennen jener doppelten Beziehung der Gegenstände nun, dem Gefühle ihres richtigen Verhältnisses, und der Lebendigkeit des von jeder einzelnen hervorgebrachten Eindrucks" (S. CXCVII.), ferner aus der vollständigen Herrschaft des inneren Sprachsinnes über den Laut, in welchem die vermöge eines gewissen poetischen Blickes gebildete Vorstellung in ihrer unverkürzten Ganzheit gegenständlich werden muss, „entspringt, wie von selbst, die Flexion als der sprachliche Ausdruck des Angeschauten und Gefühlten" [26]). Wie also das Wort „nicht das Aequivalent des den Sinnen vorschwebenden Gegenstandes, sondern der Auffassung derselben durch die Spracherzeugung im bestimmten Augenblicke der Worterfindung" (S. CXI.) ist, so sind auch die grammatischen Verhältnisse nicht Abdruck der logischen und wirklichen Verhältnisse des Gegenstandes, sondern nur der Auffassung derselben in der Anschauung des Volkes.

Bleiben wir einstweilen hier stehen, um die Ergebnisse aus dem Gesagten für unseren Zweck zu ziehen, die Grösse der möglichen Sprachverschiedenheit zu bestimmen, so sehen wir, dass der Volksgeist bei der Sprachbildung an einer zwiefachen Klippe scheitern kann: er kann erstlich und hauptsächlich schon von Anbeginn bei der Auffassung des Gegenstandes durch die Anschauung Schwäche verrathen und denselben mit seinen Beziehungen nicht in seiner Ganzheit oder sogar nicht in seiner Wahrheit sich aneignen; dann aber kann es auch sein, dass er bei der Umsetzung der Vorstellung in den Laut

dieselbe nicht vollständig in dem Laute ausprägt. Dies kann freilich wieder nur dadurch geschehen sein, dass er die Vorstellung nicht kräftig genug inne hatte. Weil aber der Geist nur das hat und behalten kann, was er sich gegenständlich gemacht hat, so verliert er auch alles das, was er etwa, doch immer nur schwach, gehabt haben mochte, aber nicht in den Laut hineinlegen und sich dadurch als Besitzthum sichern konnte. — In der Thätigkeit des Sprechens ist der Geist in sich getheilt: als innerer Sprachsinn ist er der active Geist, als zu verlautlichende Vorstellung ist er der passive. Der starke Geist nun verliert sich bei dieser Selbsttheilung nie; er ist nur passiv durch sich selbst, hat sich in seiner Passivität als activen. Ein solcher ergreift den vollen Gegenstand, übersetzt ihn in grösster Lebhaftigkeit in die Vorstellung, und eben so vollständig macht er die innere Vorstellung sich selbst gegenüber im Laute äusserlich. Er eignet sich diese erst recht an, indem er sie aus sich heraus setzt. Ein so starker Geist hat unsere Sanskritsprachen gebildet. Aber der Geist vieler Völker bleibt in der besprochenen Selbsttheilung seiner nicht ganz mächtig; er verliert sich mehr oder weniger als den passiven, und weil gerade in dieser Passivität sein eigentlicher Inhalt und seine wahrhaft allgemeine Activität liegt, so verwirrt und vergreift er sich als activer, als innerer Sprachsinn, und bildet sich theils eine ungenügende Lautform, welche die Vorstellung nicht erschöpfend darstellt, theils aber und zwar auf eine weit einflussreichere, d. h. nachtheiligere Weise, irrt er im Gebrauch, d. h. schon ursprünglich in der Bildung seiner Gesetze und Formen, nach welchen er den Gedanken gestaltet und für diesen die Lautform ausprägt; bildet also Verhältnisse des Gebrauchs (grammatische Beziehungen), welche den logischen der Vorstellungen nicht entsprechen, sie unberücksichtigt lassen, oder sogar f a l s c h darstellen. So entsteht

also die Verschiedenheit der Sprachen durch „die vielfachen Abstufungen, in welchen dem Grade nach die spracherzeugende Kraft sowohl überhaupt, als in dem gegenseitigen Verhältniss der in ihr hervortretenden Thätigkeiten wirksam ist". Sogar „in dem bloss ideellen, von den Verknüpfungen des Verstandes abhängenden Theile finden sich Verschiedenheiten, die aus unrichtigen oder mangelhaften Combinationen herrühren. Um dies zu erkennen, darf man nur bei den eigentlich grammatischen Gesetzen stehen bleiben". Es „sind hier auch Kräfte geschäftig, deren Schöpfungen sich nicht durch den Verstand oder nach blossen Begriffen (wie die Philosophen wollen) ausmessen lassen. Phantasie und Gefühl bringen individuelle Gestaltungen hervor, in welchen wieder der individuelle Character der Nation hervortritt" (CVIII.). Wenn es also früher hiess (S. LXV.): „Der Gebrauch gründet sich auf die Forderungen, welche das Denken an die Sprache bildet, woraus die allgemeinen Gesetze dieser entspringen", so ist das richtig; aber wir haben auch erst bei jeder Sprache zuzusehen, ob und in wie weit und in welcher eigenthümlichen Weise sie diese vom Denken gestellten Forderungen zu leisten sucht. Heisst es also weiter: „und dieser Theil (die innere Sprachform, das intellectuelle Verfahren, der Gebrauch) ist daher in seiner ursprünglichen Richtung, bis auf die Eigenthümlichkeit ihrer geistigen Naturanlagen oder nachherigen Entwickelung in allen Menschen als solchen gleich", so haben wir doch nun auch ebenfalls von Humboldt erfahren, dass wir erst zusehen müssen, ob nicht jene Eigenthümlichkeit die ursprüngliche Richtung gänzlich verkehrt habe, und dass dieser Theil gerade der wichtigste Punkt ist, in welchen die Sprachen nach den entgegengesetztesten Richtungen hin auseinander gehen. Die Lautform der Sprachen ist nicht nur ihrem Laute, sondern auch der ihr inwohnenden grammatischen

Bedeutung nach verschieden. „Der innere Sprachsinn ist das die Sprache von innen heraus beherrschende, überall den leitenden Impuls gebende Princip"; so ist auch besonders er das Princip der Verschiedenheit der Sprachen, nicht etwa der blosse Klang. „Die Auffassung der grammatischen Formen nach ihrem Begriff bestimmt ihren Organismus, und ist vorzüglich wichtig, nicht bloss als hauptsächlich einwirkend auf den Geist und die Denkart der Nation, sondern auch als der sicherste Prüfstein desjenigen Sprachsinnes in ihr, den man in jeder als das eigentlich schaffende und umbildende Princip der Sprache ansehen muss" (Ueber den Dualis). Ueberhaupt, „ursprünglich, in den unsichtbaren Bewegungen des Geistes, darf man sich, was den Laut angeht, und was der innere Sprachzweck erfordert, die bezeichnenden und die das zu Bezeichnende erzeugenden Kräfte (also die Articulationskraft und der innere Sprachsinn) auf keine Weise geschieden denken" (S. CIV.). Hiemit werden aber, wenn man jene Kräfte zum Behufe der Untersuchung trennt, die letzteren als den eigentlichen Sprachgebrauch bildend, für das begrifflich Erste erklärt. So sind sie auch die wahrhaft erste Ursache der Sprachverschiedenheit. Die innere Sprachform (die Grammatik) ist der eigentliche babylonische Thurm: denn bei ihrer Bildung sind alle Kräfte des Gemüths, Gefühl, Phantasie und Verstand thätig; alle diese Kräfte aber wirken in eigenthümlicher, der Natur des Volksgeistes entsprechender Weise; der Verstand kann sogar durch mangelhafte oder auch falsche Scheidungen und Zusammenstellungen zu mehr willkürlichen als durch die wahrhaften logischen Gesetze des Denkens bedingten Formen verleiten. In allem bisher Gefundenen scheint mir die Möglichkeit zu liegen, dass so vollkommene und so unvollkommene, und von der Vollkommenheit abgesehen, überhaupt so verschiedene Sprachen entstehen können, dass

man sie in keiner Weise zu einer Gattung zählen möchte.

Wenn daher Humboldt auch sagt, dass die allgemeinen Beziehungen der Gegenstände und die grammatischen Wortbeugungen „den Formen des Denkens selbst" angehören, so sagt er dennoch nicht, dass man ein allgemeines System derselben für alle Sprachen aufstellen müsse, sondern „sie bilden, indem sie sich aus einem ursprünglichen Principe ableiten lassen, (mannigfaltige) geschlossene Systeme" (S. XCVII.). Jede Sprache oder Sprachfamilie also wird von einem besonderen Principe geleitet und hat ein besonderes aus ihm abgeleitetes System der grammatischen Beziehungen, ist ein besonderer Organismus. Das ist festzuhalten: die Sprache des Menschengeschlechts ist nicht ein Organismus, sondern ein ganzes Reich organischer Schöpfungen.

Betrachten wir nun, ehe wir weiter schreiten, erst einmal die oben (S. 86) angeführte Stelle Beckers nach unserer bisher gewonnenen Erkenntniss. Becker hat darin gefehlt, dass er nur zwei Seiten in der Sprachthätigkeit scheidet. Das sehende Auge und hörende Ohr oder Sehen und Hören haben ebenfalls, wie die gesprochene Sprache, drei Seiten: indem zu der inneren, welche der Intelligenz, und der äusseren, welche der Erscheinung zugewandt ist, als Drittes, wie bei der Sprache der Gedanke als Inhalt; so bei Auge und Ohr ein Gegenstand, allgemein genommen, das Licht und der Ton, hinzukommt. Die Unterlassung dieser Annahme eines dritten Elementes in der Sprache ist nicht ohne bedeutenden Einfluss auf die Sprachwissenschaft. Dadurch ist es nämlich gekommen, dass Becker das dritte hinzukommende Element des Sprechens, den Gedankeninhalt, für das zweite, innere, der Intelligenz zugewandte Element genommen hat, und während er beim Sehen und Hören das dritte, hat er beim Sprechen das zweite Element ganz unberücksichtigt

gelassen. So fährt er z. B. gleich fort: „Wie der Mensch Einheit von Geist und Leib, so ist das Wort Einheit von Begriff und Laut"; was er aber hier Begriff nennt, ist in Wahrheit nicht das, was er zuvor die innere logische Seite genannt hat. Diese Verwechslung ist nun aber der Grundirrthum Beckers und der philosophischen Grammatik überhaupt, wie wir sogleich zeigen werden. Wir wollten nur erst noch erwähnen, dass wir nach dem Gefundenen auch leugnen müssen, was der Dr. Schasler in der oben (S. 89.) angeführten Stelle sagt, dass die Gesetzmässigkeit „dem sprachbildenden Geiste im Menschen überhaupt angehöre"; vielmehr kann in der Gesetzmässigkeit der besonderen Sprachen möglicherweise eine gewisse Willkür und nur beziehungsweise Nothwendigkeit liegen.

Wir haben bisher nur gesehen, dass die philosophischen Grammatiker die Schwäche der sprachbildenden Kraft vieler Nationen unberücksichtigt gelassen haben, dass sie ferner überall aus Begriffen ableiten wollen, wo Phantasie und Gefühl, wenn auch nicht gesetzlos, doch nicht nach Begriffen geregelt, schaffen. Doch dies ist noch nicht alles. Der schon angedeutete Grundirrthum der Philosophen ist der, dass sie meinen die allgemeinen Kategorien der Sprache gehörten „dem Denken als solchem" (S. 87.) an, während Humboldt wohlweislich sagt: „die grammatische Formung entspringt aus den Gesetzen des Denkens durch Sprache". Die Gesetze des inneren Sprachsinnes sind durchaus von den Gesetzen des logischen Denkens zu trennen. Darum sind die von den philosophischen Grammatikern aufgestellten Kategorien auch nicht einmal in den vollkommensten Sprachen, sondern nur „in der philosophischen Ansicht derselben" (Humb.): weil sie überhaupt gar keine sprachlichen Kategorien sind. Je vollkommener und reiner diese in den Sprachen sich zeigen, desto mehr werden sie jenen logischen entsprechen; aber niemals sind es durchaus

dieselben, so dass man die einen für die anderen ausgeben kann. Denn die grammatischen Beziehungen betreffen die Urverhältnisse der Darstellung durch den Laut, sind also nicht mit den logischen oder psychologischen Kategorien, unter denen die Vorstellung begriffen wird, dieselbig. So hat auch die Kunst, die Religion, der Staat, welche ja alle ebenfalls Darstellungen von Ideen sind, eigenthümliche Kategorien, die nicht der Logik angehören, sondern aus dem Wesen dieser Darstellungsweisen sich ergeben. Becker kennt den Unterschied zwischen Darstellen und Erkennen; weil er aber den Gedankeninhalt der Sprache statt der inneren Sprachform für die innere Seite der Sprache hält, so kann er jenen Unterschied nicht festhalten und durchführen, und die Kategorien des Begriffes müssen ihm für die Thätigkeitsformen des inneren Sprachsinnes gelten. Nur jene, nicht diese werden in den allgemeinen Grammatiken berücksichtigt, und darum kommen sie nicht einmal eigentlich an die Sprache heran. So sind z. B. Nomen und Verbum Kategorien der sprachlichen Darstellung. Wenn nun Philosophen, wie es gemeinhin geschieht, diese bestimmen als die (logischen) Kategorien des Seins und der Thätigkeit, so ist nicht zu verkennen, dass diese jenen gewissermassen entsprechen; aber sie bestimmen ihr Wesen und ihre Bedeutung für die Sprache in keiner Weise. Sie sind nach der Natur des Inhalts der Wörter bestimmt, nicht nach der sprachlichen Form derselben. Der Begriff Verbum hat durchaus nichts mit dem Gedankeninhalt, der Bedeutung zu thun. Der Infinitiv und das Particip haben gleichen Inhalt, wie alle nach Person flectirten Verbalformen; sind aber in Wahrheit gar keine Verba, sondern Nomina. Findet indess Jemand diese Behauptung zu gewagt, so möge er statt an die Infinitiva und Participia an die Substantiva und Adjectiva verbalia denken, welche nicht minder den Verben

rücksichtlich des Stoffes gleich und nur durch die sprachliche, grammatische Form von ihnen unterschieden sind. So macht auch Hegel darauf aufmerksam, dass ein Satz etwas anderes sei als ein Urtheil. Dieses ist eine logische, jener eine grammatische Form; beide sind einander ähnlich, aber decken sich nicht völlig. Es werden freilich in der Sprache nicht nur Begriffe, sondern auch logische Kategorien dargestellt, wie ja in der Sprache das Feinste und Unsagbare ausgedrückt wird; aber dies geschieht nicht immer und nicht nothwendig durch gewisse, dazu bestimmte sprachliche Formen. Der Satz entspricht dem Urtheil, die Periode dem Schluss; aber wie nicht jeder Satz ein Urtheil ist, so kann auch der Schluss wohl in einem einfachen Satze ausgedrückt werden; z. B. du treuer Freund kannst Hülfe mir nicht versagen. Ich kann diesen Satz in die langweilige Form eines Schlusses mit Ober- Unter- und Mittelsatz bringen und zur Periode ausdehnen; aber ich brauche es nicht. Wir drücken ferner zwar die Verhältnisse der Ursächlichkeit, der Bedingung u. s. w. in der Sprache deutlich aus. Aber obgleich in diesen logischen Verhältnissen immer ein Glied dem anderen untergeordnet ist, so stellen wir sie dennoch nicht immer dem entsprechend in über- und untergeordneten Sätzen dar. Wie logische und grammatische Verhältnisse auseinander fallen, haben wir auch an einzelnen Wörtern gesehen. Die Nomina verbalia drücken logisch eine Thätigkeit, grammatisch eine Substanz oder Beschaffenheit aus. Das Wort „Wahrheit" drückt die logische Kategorie der Eigenschaft, welche dem Inhalt, der Bedeutung des Wortes angehört, in der grammatischen der Substanz aus. Jede passive Form verkehrt eigentlich das logische Verhältniss, indem sie das Leidende als Subject darstellt. Aber Subject und Object entsprechen wohl so ungefähr dem Thätigen und Leidenden, sind aber nicht mit diesen Begriffen dieselbig [27]. In ähnlicher

Weise ist es eine Verirrung der vaskischen Sprache, wenn sie am Substantivum gar nicht das Verhältniss des Subjects und Objects, sondern des Thätigen und Ruhenden darstellt (De pron. relat. p. 109). Wenn sie dies nun aber thut, so müssen wir uns wohl hüten, ihren Thätigkeitscasus unserm Nominativ gleich zu stellen. — Da jede Sprache in gewisser Weise alles vom menschlichen Geist Erfasste und Geschaffene auszudrücken vermag, so muss jede auch Ausdrücke für gewisse Thätigkeiten besitzen, wie für alle Vorstellungen und Verhältnisse; aber sie braucht kein Verbum zu haben; sie braucht z. B. an diesen Worten für Thätigkeiten nicht die Kategorie der Thätigkeit auszudrücken, sondern kann diese als Eigenschaften darstellen, d. h. sie kann statt des flectirten Verbums — und nur dieses ist wahrhaftes Verbum — lauter Participia haben, welche sie als Eigenschaftswörter durch das Verbum Substantivum Sein mit dem Subject verbindet. Dies findet sich in der vaskischen und türkischen Sprache, in gewissem Sinne auch in Sanskritsprachen, wie in den Formen ama-bam, ama-rem, ich werde geliebt u. s. w. Es braucht auch ein Volk nicht einmal überhaupt die Beziehung des Prädicats auf das Subject darzustellen, sie braucht jenes nicht an diesem zu setzen, d. h. sie braucht gar keine Copula; sondern sie stellt ruhig die Thätigkeit neben das Subject: Vater gut, Vater liebend. Dann aber hat ein Volk überhaupt gar kein Verbum, sondern nichts als Zwitterdinge zwischen Nomina und Verba. So die Mandschuren, Mongolen, Tybetaner und alle chinesisch-hinterindischen einsylbigen Sprachen.

Dies ist nun die gewöhnliche Täuschung, dass man glaubt, es müsse in der Sprachform liegen, was in dem durch sie dargestellten Inhalt liegt, ohne darauf zu achten, dass etwas in dem dargestellten Inhalt liegen könne, was die Sprachform nicht als solches darstellt. Man hat die Kategorien des Inhalts als der Sprachform zugehörend

angesehen, weswegen man, da für alle Sprachen nur ein Inhalt, das menschliche Denken, vorhanden ist, in allen Sprachen dieselben Kategorien finden konnte. Nun ist aber die Scheidung zwischen Nomina und Verba so wichtig für die Sprache, dass ohne dieselbe kein wahrhafter Satz gebildet werden kann — „Der Vater liebend" ist kein Satz — dass also überhaupt, da nur in Sätzen gesprochen wird, ohne sie nicht wahrhaft gesprochen werden kann. Man wird es darum sicherlich nicht für unbegründet finden, wenn wir das Dasein oder Nichtdasein jener Scheidung in den Sprachen für ein ebenso wichtiges Unterscheidungsmerkmal der Sprachen ansehen, als der Rückenwirbel bei den Thieren ist. So glauben wir uns zu der Behauptung berechtigt, es gibt Sprachen, die unter einander so verschiedener Organisation sind, wie die Wirbelthiere und die wirbellosen. So wenig nun es jemals einem Naturforscher einfallen konnte, die allgemeine Form des Thieres darzustellen; wie in der Botanik gerade darum so vielfach geirrt wurde, weil man eine allgemeine Normalblume annahm, an der alle anderen Blumen gemessen wurden, der sie alle entsprechen sollten; wie man hier durch eine solche falsche Annahme genöthigt war, zum Abortiren, Metamorphosiren und anderem Phantasiren seine Zuflucht zu nehmen; wie es höchst widersinnig erscheinen würde in den Polypen, in den Sternthieren, in den Mollusken alle Organe des Affen zu suchen: so ist es auch falsch und widersinnig, so hindert es auch die wahre Erkenntniss der Volkssprachen, und da nur in diesen das allgemeine Wesen der Sprache liegt, auch die Erkenntniss der Sprache überhaupt, wenn man eine allgemeine Sprachform darstellt und etwa auf das Barmanische und ähnliche Sprachen die Kategorien der Indoeuropäischen, der Affen unter den Sprachen, übertragen will. Kein Thier lebt, ohne Nahrung in sich aufzunehmen; hat darum jedes Thier einen Magen? Wenn

ein Darm oder die Bauchhöhle selbst zugleich die Stelle aller Verdauungsorgane vertritt, wollt ihr darum den Darm und die Bauchhöhle jener Thiere einen Magen nennen? Alle Thiere pflanzen sich fort; haben sie alle auch darum Zeugungsorgane? So sind auch in jeder Sprache alle möglichen logischen Kategorien darstellbar; aber muss darum jede Sprache wirklich besondere Formen für diese haben? Wie die eine Bauchhöhle alle Organe ersetzen kann, so kann eine allgemeine Form in der Sprache die Stelle vieler besonderen ersetzen. Was aber in der Lautform nicht geschieden ist, ist auch in der inneren Sprachform nicht geschieden; und was in der Lautform zusammengeworfen erscheint, ist dies gerade, weil es vom Bewusstsein des Volkes nicht auseinander gelegt ist. „Die Natur der Rede begünstigt indess Ungenauigkeiten dieser Art, indem sie dieselben für die wesentliche Erreichung ihrer Zwecke (d. h. für den verständlichen Ausdruck des Gedanken) unschädlich zu machen versteht. Sie lässt eine Form die Stelle der anderen vertreten, oder bequemt sich zu Umschreibungen, wo es ihr an dem eigentlichen und kurzen Ausdruck gebricht. Darum bleiben aber solche Fälle nicht weniger fehlerhafte Unvollkommenheiten, und zwar gerade in dem intellectuellen Theile der Sprache" (S. CIV.). „Die Ursach einer solchen mangelhaften Entwickelung oder unrichtigen Auffassung eines Sprachbegriffs möge aber, gleichsam äusserlich, in der Lautform, oder innerlich in der ideellen Auffassung gesucht werden müssen, so liegt der Fehler immer in mangelnder Kraft des erzeugenden Sprachvermögens. Eine mit der erforderlichen Kraft geschleuderte Kugel lässt sich nicht durch entgegenwirkende Hindernisse von ihrer Bahn abbringen, und ein mit gehöriger Stärke ergriffener und bearbeiteter Ideenstoff entwickelt sich in gleichförmiger Vollendung bis in seine feinsten

und nur durch die schärfste Absonderung zu trennenden Glieder" (S. CXI.).

„In Absicht der Form also steht der von ihr (in den besonderen Sprachen) wirklich gemachte Gebrauch demjenigen gegenüber, der sich aus ihrem blossen Begriff ableiten lässt, was vor der einseitigen Systemssucht bewahrt, in die man nothwendig verfällt, wenn man die Gesetze der wirklich vorhandenen Sprachen nach blossen Begriffen bestimmen will" (Ueber den Dualis). Dass aber überhaupt bei der rein logischen Betrachtungsweise der Sprache die sprachlichen Formen durchaus schief angeschaut werden, sagt Humboldt an einer anderen Stelle (Ueber die Verwdtsch. der Ortsadv. mit d. Pron.): „Da unsere allgemeinen Grammatiken hauptsächlich von dem Logischen auszugehen pflegen, so stellt sich das Pronomen in ihnen, insofern sie eine Zergliederung der Rede sind, anders als in einer Entwickelung, welche eine Zergliederung der Sprache selbst versucht". In seiner schonenden und besonnenen Weise, in welcher sich die Bescheidenheit dieses grossen Mannes offenbart, fährt er zwar fort: „Beide Ansichten sind nach der Verschiedenheit der Standpunkte vollkommen richtig". Dennoch müssen wir die folgenden Worte besonders scharf hervorheben: „nur muss man nicht zu einseitig auf dem einen Standpunkte stehen bleiben, da man die wahre und vollständige Geltung des Pronomen (überhaupt der grammatischen Formen) doch nur dann wahrhaft einsieht, wenn man seine tiefe Gründung in der innersten Natur der Sprache erkennt". — Wie sehr Humboldt die Nothwendigkeit des geschichtlich-philosophischen Standpunktes erkannt hat, wenn die Wahrheit erfasst werden soll, zeigt sich auch besonders klar in folgender Stelle: „Gerade dadurch, dass die hier empfohlene Verfahrungsweise auf möglichst vollständige Aufsuchung der Thatsachen dringt, hiermit aber die Ableitung aus blossen Begriffen nothwendig

verbinden muss, um Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, und den richtigen Standpunkt zur Betrachtung und Beurtheilung der einzelnen Verschiedenheiten zu gewinnen, baut sie der Gefahr vor, welche sonst dem vergleichenden Sprachstudium gleich verderblich von der einseitigen Einschlagung des historischen, wie des philosophischen Weges droht. Keiner, der sich mit diesem Studium beschäftigt, und den Neigung und Talent vorzugsweise zu einem beider Wege einladen, darf vergessen, dass die Sprache, aus der Tiefe des Geistes, den Gesetzen des Denkens und dem Ganzen der menschlichen Organisation hervorgehend, aber in die Wirklichkeit in vereinzelter Individualität übertretend, und in einzelne Erscheinungen vertheilt auf sich zurückwirkend, die durch richtige Methodik geleitete, vereinte Anwendung des reinen Denkens und der streng geschichtlichen Untersuchung fordert" (Ueber den Dualis). Aber freilich bei einer solchen Vereinigung oder Verschmelzung bleibt das reine Denken gar nicht mehr dieses reine, aprioristische Denken.

Wir haben also festzuhalten: „Es ist kein leeres Wortspiel, wenn man die Sprache als in Selbstthätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt. Denn sie sind dann in bestimmte Schranken eingetreten." „Die Sprachen haben sich herausgesponnen aus der Geisteseigenthümlichkeit der Nationen, die ihnen manche Beschränkungen aufgedrückt hat" (S. XXI.). Diese Eigenthümlichkeiten der Sprachen aber, die nicht immer in ihrer begrifflichen Nothwendigkeit nachzuweisen sind, sind für die allgemeine Sprachwissenschaft nicht ohne Bedeutung. Will man also einmal eine allgemeine Grammatik, so höre man, wie Humboldt ihre Aufgabe bestimmt: „Dächte man sich das vergleichende Sprachstudium in einiger Vollen-

dung, so müsste die verschiedene Art, wie die Grammatik und ihre Formen in den Sprachen genommen werden, an den einzelnen grammatischen Formen, wie hier am Dualis *), dann an den einzelnen Sprachen, in jeder im Zusammenhange erforscht und endlich diese doppelte Arbeit dazu benutzt werden, einen Abriss der menschlichen Sprache, als ein Allgemeines gedacht, in ihrem Umfange, der Nothwendigkeit ihrer Gesetze und Ausnahmen, und die Möglichkeit ihrer Zulassungen zu entwerfen." Weil man diesen vorzüglichsten Unterschied der Sprachen nach der Art, wie die grammatischen Formen aufgefasst werden, einen Unterschied, welcher Gattungsverschiedenheit der Sprachen bewirkt, nicht beachtet hat, darum sind die bisherigen allgemeinen Grammatiken, so viele ich deren kenne, nicht nach Humboldts Sinne gemacht, wenn sie sich auch alle auf Humboldt berufen. So nennt ihn der Herr Dr. Stern den eigentlichen Gründer der allgemeinen Grammatik und rühmt „die eigenthümliche Tiefe und Klarheit seines Geistes." Dennoch beginnt er, wahrhaft wie Humboldt zum Trotz: „Eine allgemeine Grammatik soll eine Grammatik für alle Sprachen sein; das kann aber nicht heissen: sie soll eine jede Spracherscheinung durch alle vorhandenen Sprachen verfolgen." Das soll es ja aber gerade heissen, nach Humboldt wenigstens. Der Herr Dr. Stern meint aber, es sei Sache der allgemeinen Grammatik „alle diejenigen Elemente der vorhandenen Sprachen aufzusuchen, zu erklären und zu einem Ganzen zusammenzustellen, welche allen Sprachen gemeinschaftlich sind, das heisst, sie soll die Sprache in ihrer allgemein menschlichen Bedeutung erfassen und

*) Wenn es nicht zu anmassend wäre, wenn wir hier neben Humboldts Arbeit die unsrige nennen, so würden wir bemerken, dass wir unsere Schrift: *De pronomine relativo* in diesem Sinne gearbeitet haben.

darstellen." (Anf. des Vorw.) Humboldt aber beginnt seine Abhandlung über den Dual: „Unter den mannigfältigen Wegen, welche das vergleichende Sprachstudium einzuschlagen hat, um die Aufgabe zu lösen, wie sich die allgemeine menschliche Sprache in den besonderen Sprachen der verschiedenen Nationen offenbart, ist einer der am richtigsten zum Ziele führenden unstreitig der, die Betrachtung eines einzelnen Sprachtheils durch alle bekannte Sprachen des Erdbodens hindurch zu verfolgen." (Ueber Ortsadverbia): „Bisweilen werden gar nicht durch die allgemeinen Sprachgesetze geforderte Ansichten in den Sprachen so fest und herrschend, dass sie zuletzt einen wesentlichen Theil ihrer Fügungsgesetze ausmachen. Ihr Ursprung mag vielleicht oft zufällig sein. Die Sprachkunde darf sie nicht als für die allgemeine Grammatik unwesentlich vernachlässigen, da es ihr gleich wichtig sein muss, die ganz individuelle Physiognomie der Sprachen, die jene Ansichten vorzugsweise bezeichnen, als das Allgemeinere aufzufassen, durch das alle Sprachen nur in verschiedenen Formen mit einander verbunden sind." Stern wie Becker gestehen übrigens, dass sie „im Allgemeinen die deutsche Sprache zur Grundlage der Untersuchungen gemacht haben." Die Formen der deutschen Sprache sind also die Materialien, welche Stern „vorfand und zusammensetzte, bis ein wohlgeordnetes Gebäude dastand" (S. IX.). Welch herrliche Selbstironie! Dieses Gebäude wird für ein „allen Sprachen gemeinschaftliches Ganzes" ausgegeben! und doch kann nach dem gemachten Geständniss der gesunde Menschenverstand darin nur ein System der deutschen Grammatik sehen. Welchen Werth kann wohl nun die geschichtliche Erforschung anderer fernliegender Sprachen für Herrn Dr. Stern noch haben? Sie könnte ihm „Beispiele" zu den begrifflich abgeleiteten Formen liefern. Was soll aber

ein Haufe aus der Ferne geholter Beispiele, die wir ja besser in unserer Muttersprache haben? Darum hatte Hr. Dr. Stern sehr recht, wenn er sich nicht „mit dem prunkhaften Schein von Gelehrsamkeit schmücken" wollte, wie es unsere Historiker so gern thun. Wir erwähnten hier vorzugsweise des Hrn. Dr. Stern, weil uns in der That sein Werk: Lehrbuch der allgemeinen Grammatik bisher das geistreichste zu leisten scheint, was auf dem einseitigen philosophischen Standpunkte möglich ist. Gegen ein solches Systematisiren nach mangelhafter Kenntniss des Stoffs sprach Humboldt schon in seiner Abhandlung über das vergleichende Sprachstudium (§. 11.): „Ausser diesen Monographieen der ganzen Sprachen, fordert aber die vergleichende Sprachkunde andere einzelne Theile des Sprachbaues, z. B. des Verbums, durch alle Sprachen hindurch. Denn alle Fäden des Zusammenhanges sollen durch sie aufgesucht und verknüpft werden, und es gehen von diesen einige gleichsam in der Breite durch die gleichartigen Theile aller Sprachen und andere gleichsam in der Länge durch die verschiedenen Theile jeder Sprache. Die ersten erhalten ihre Richtung durch die Gleichheit des Sprachbedürfnisses und Sprachvermögens aller Nationen, die letzten durch die Individualität jeder einzelnen. Durch diesen doppelten Zusammenhang erst wird erkannt, in welchem Umfange der Verschiedenheiten das Menschengeschlecht, und in welcher Consequenz ein einzelnes Volk seine Sprache bildet, und beide, die Sprache und der Sprachcharakter der Nationen, treten in ein helleres Licht, wenn man die Ideen jener (der allgemeinen Sprache) in so mannigfaltigen individuellen Formen ausgeführt, diesen (den individuellen Sprachcharakter) zugleich der Allgemeinheit und seinen Nebengattungen gegenübergestellt erblickt."

Darum ist aber auch Humboldts Sprachforschung „individuell historisch." Diese, und nicht, nach Heyse's Be-

stimmung, die selbstständige philosophische Sprachwissenschaft, ist ihm Sprachwissenschaft im eigentlichen und höchsten Sinne. Die Frage nach dem Zusammenhange der Sprachen mit der Bildung der Völker, nach ihrer Fähigkeit, den Geist zu Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft anzuregen und ihn hierin zu fördern, Fragen, welche das tiefste Eingehen in die Natur der Sprache erfordern, deren Lösung aber nur durch die oben dargelegte Weise der individuell historischen Sprachforschung möglich ist, „knüpfen das vergleichende Sprachstudium an die philosophische Geschichte des Menschengeschlechts, (d. i. die Philologie) an, und zeigt demselben einen über dasselbe hinausliegenden höheren Zweck" (Ueber den Dualis.)

Wir haben noch einige Schwierigkeiten ins Auge zu fassen, die uns bei der Annahme der Gattungsverschiedenheit der Sprachen aufstossen. Zuerst, wie steht es um die Freiheit des Einzelnen der Gesetzmässigkeit der Sprache gegenüber, wenn in derselben nicht die innere Nothwendigkeit des vernünftigen Denkens liegt? Der Einzelne bleibt den zuweilen willkürlichen Gesetzen seiner Volkssprache gegenüber einerseits insofern in seiner Freiheit unverkürzt, als er die Schranke derselben nicht weiss. Denn man weiss bekanntlich von einer Schranke nur, wenn man darüber hinaus ist; kein Einzelner aber tritt über die Schranke seiner Zeit und seines Volkes hinaus. Andererseits aber ist die Schranke der Sprache für den Menschen keine absolute. Wir können sie durchbrechen durch Erlernung anderer Sprachen, und wär's auch nur, um uns dadurch in eine neue Schranke zu begeben. Es hat indessen wohl nicht leicht Jemand aus einer fremden Sprache in die Muttersprache übersetzt, ohne dass er, selbst wenn erstere die unvollkommnere war, gewisse Schranken der letzteren kennen gelernt hätte. Cicero hat gewiss bei Ausarbeitung seiner

philosophischen Werke schmerzlich die Sprödigkeit seiner Sprache empfunden gegen die Gelenkigkeit der griechischen. Dass Deutschland das Land der Sprachwissenschaft und Philosophie geworden, ist nicht unabhängig von unserer vortrefflichen Muttersprache geschehen. Dass die anderen Völker so schwer sich deutsche Wissenschaft und Poesie aneignen, davon liegt der Grund zum Theil auch in ihrer Sprache. Wer die Schranken seiner Sprache weniger kennt, fühlt sich auch weniger durch sie gehemmt. Nichtsdestoweniger sind diese Schranken von einem höheren Standpunkte aus betrachtet vorhanden. In Betracht also, dass die Sprache als nothwendige Form der Begriffe, in welcher der Geist erst zu sich selbst kommt, einen nicht unbedeutenden Einfluss auf das Denken, seine Wahrheit und Tiefe, hat, wird der Einzelne in seiner wahren Freiheit und Bildung durch seine Sprache entweder durch ihre Angemessenheit zum Ideenausdruck gekräftigt oder auch im Gegentheil allerdings gehemmt: wie er ja auch sonst noch durch die allgemeinen Umstände der Zeit und des Ortes, wie durch die ganz eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen er geboren ist, zurückgehalten und gedrückt oder befördert und gehoben wird.

Das andere aber was uns hier auffallen könnte, wäre, dass „dasselbe zurückweisende Urtheil über die Sprachen auch die Völker zu treffen scheint" (S. CCCXVIII.). Wenn wir behaupten, Sprachen, wie die barmanische, könnten nicht mit der griechischen zu einer Gattung gerechnet werden, läugnen wir damit, da Sprache und Geist nie identisch genug gedacht werden konnten, nicht auch, dass die Barmanen wie die Griechen Menschen wären? Hierauf wäre zweierlei zu antworten. Erstlich: Der Geist aller Völker ist derselbe, insofern jeder f ä h i g ist, sich zum absoluten Geiste zu erheben, jeder die M ö g l i c h k e i t besitzt, die Wahrheit zu erkennen. Auch hat wirklich jedes Volk die Wahrheit in einer gewissen Form

erfasst in seinem gesellschaftlichen Zusammenleben, seiner Religion u. s. w. In allen seinen Lebensäusserungen zeigt sich ein gewisses Bewusstsein von Freiheit. Die Sprache ist ebenfalls eine Form der absoluten Wahrheit, und jeder articulirte Laut ist eine Offenbarung des menschlichen Geistes. Aber das Bewusstsein vieler Völker von Freiheit ist ausserordentlich niedrig; die Form, in der sie das Absolute begreifen, ist höchst mangelhaft; und solche Völker haben auch eine höchst unvollkommene Sprache. Das Barmanische ist dem Griechischen so ähnlich oder unähnlich, wie ein barbarisches Fratzengebilde dem Zeus des Phidias, wie der Fetischismus dem Christenthume, wie asiatische Willkürherrschaft des Einen den nordamerikanischen Republiken. — Zweitens aber muss man sagen, dass dennoch in der Sprache jene Völker mit unvollkommenen Sprachen höher stehen als in anderen Bahnen des Geistes. Man hat nämlich zu scheiden zwischen Sprache, insofern sie selbst eine Idee, eine Offenbarungsweise des Geistes ist, und Sprache, insofern sie nur Mittel zum Ausdruck des Gedanken ist. In letzterer Beziehung müssen wir sagen, dass trotz der höchsten Unvollkommenheit vieler Sprachen in der ersten Beziehung doch „jede, wie der Mensch selbst, ein sich in der Zeit allmälig entwickelndes Unendliches ist" (S. CCXXII.). „Es liegt sowohl in den Begriffen als in der Sprache jedes, noch so ungebildeten Volkes eine dem Umfange der unbeschränkten menschlichen Bildungsfähigkeit entsprechende Totalität, aus welcher sich alles Einzelne, was die Menschheit umfasst, ohne fremde Beihülfe, schöpfen lässt" (S. XXXV.). Jede erreicht den unendlichen Zweck, Ausdruck des an sich unendlichen Denkens zu sein. Hierauf beruht auch die Möglichkeit zur Uebersetzung aus den vollkommensten Sprachen in die unvollkommensten. Aber hierdurch dürfen wir uns wiederum nicht täuschen lassen. Abge-

sehen davon, dass man leicht erkennt, wie in gewissen Sprachen nur schwerlich jemals gewisse Gedanken in der nothwendigen Schärfe und Klarheit ausgedrückt werden können, müssen wir auch nicht glauben, dass die Sprachen auch in der anderen Beziehung, wonach sie als Weisen, das Absolute zu erfassen und die Freiheit des Geistes zu verwirklichen, zu betrachten sind, nicht minder verschieden wären; dass alle Vorzüge hier nur auf der grössern oder geringern Anzahl der Formen beruhe. Die Kategorie des Seins ist eine Weise der Erkenntniss des Absoluten; auch der Begriff und die Idee ist eine solche. Welcher Unterschied herrscht nun zwischen diesen beiden Erkenntnissweisen! Derselbe herrscht auch zwischen der barmanischen und griechischen Sprache. In der einen Beziehung also, in welcher die Sprache immer eines unendlichen Gebrauches fähig ist, steht sie höher als die Kunst und der Staat derselben Völker. In der anderen Beziehung ist sie nicht minder beschränkt als diese; nur durch Zertrümmerung der Form, durch Revolution, könnte sie sich erheben. Man nehme z. B. eine sehr vollkommene Sprache, die römische, die wohl nur wenigen nachstehen möchte. Doch möchte man nicht von ihr behaupten, dass aus ihr Dichtung und Philosophie, wissenschaftliche Forschung und beredter Vortrag gleich willig emporgesprossen wäre. Sie konnte indess unter griechischem Einfluss durch Cicero, Horaz u. A. zu einem unendlichen Gebrauche befähigt werden. Aber dadurch wurde sie in der anderen Beziehung als Form des Absoluten, Verwirklichungsweise der Sprachidee, vielleicht mehr herabgesetzt als gehoben. Denn es scheint wohl nicht zu läugnen, dass die alte römische Sprache vor Ennius bei weitem bildungsfähiger war als die classische. Eigentlich erheben konnte sie sich aber nur nach ihrer Zertrümmerung durch ihre Wiederbelebung in den romanischen Töchtersprachen. Aber auch so noch, auch in

der letzteren Beziehung, wo die Sprache unglaublich unvollkommen sein kann, müssen wir dennoch sagen, dass „uns die Sprache mit Recht als etwas Höheres erscheint, als dass sie für ein menschliches Werk, gleich anderen Geisteserzeugnissen, gelten könnte" (S. LIII.). Man muss jede Sprache als Schöpfung einer ideellen Welt ansehen. „Die Sprache tritt zwischen den Menschen und die innerlich und äusserlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. Diese Ausdrücke überschreiten auf keine Weise das Maass der einfachen Wahrheit" (S. LXXIV.). So kann es auch kommen, um auch dies endlich zu erwähnen, dass eine Sprache bei grosser Unvollkommenheit ihres Principes dennoch eine einseitige hohe Vortrefflichkeit besitzt, und dass sie darum, wenn sie auch weniger allseitig und harmonisch auf den Geist einwirkt, doch einzelne geistige Kräfte vorzüglich anregt.

Um ein Beispiel davon zu geben, wie eine Sprache ausserordentlich unvollkommen sein und doch eine gewisse Vortrefflichkeit besitzen könne, und wie dieselben eigenthümlichen Merkmale, die in allen geistigen Bestrebungen eines Volkes sich zeigen, auch in der Sprache liegen, wählen wir das chinesische Volk. Seine Sprache hat in gewisser Beziehung eine hohe Vollkommenheit, wie man ihm einen gewissen, sogar hohen Grad von Civilisation und Cultur nicht absprechen kann. Wegen der ausserordentlichen Folgerichtigkeit in der Bezeichnung ihrer grammatischen Verhältnisse, der Einheit ihres Bildungsprincipes und der sich hieraus ergebenden Vorzüge ist Humboldt (S. CCCXXXIX ff.) der Meinung, dass sie den sanskritischen und semitischen Sprachen vielleicht unter allen anderen zunächst stehe. Hegel dagegen beginnt die Geschichte des menschlichen Geistes nicht bloss der Chronologie sondern des Princips wegen mit dem

chinesischen Volke. Humboldt und Hegel, beide haben Recht: ersterer nahm Rücksicht auf die kräftige Durchführung, letzterer auf die unvollkommene Natur des chinesischen Princips; und eben so sehr wie Humboldt diese zugestand, hat Hegel die Vortrefflichkeit des chinesischen Lebens erkannt. Hegel sagt: „Das Reich China ist das älteste, und zwar ist sein Princip von solcher Substantialität, dass das älteste auch zugleich das neueste ist". Dem ähnlich sagt Humboldt: „Wie paradox es klingt, so halte ich es dennoch für ausgemacht, dass im Chinesischen gerade die scheinbare Abwesenheit aller Grammatik die Schärfe des Sinnes, den formalen Zusammenhang der Rede zu erkennen, im Geiste der Nation erhöht" (S. CCCXL.). — In der chinesischen Sprache ist die Unterscheidung von Nomen und Verbum, diese allerwichtigste, nicht vollzogen. Auch bildet die chinesische Sprache keinen Satz; ihre Wörter sind formlose Wurzeln, welche wie Interjectionen implicite, keimartig den Satz einschliessen. Wir müssen hier noch einmal jede Vergleichung des Chinesischen mit den neueren Sprachen abweisen. Unser „Band" und „band" sind keine Wurzeln; es sind Formen, welche, man kann sagen zufällig, in Wurzelgestalt erscheinen. Die chinesische Sprache aber kommt in Wahrheit nicht über die Wurzelform hinaus, und zwar deswegen nicht, weil die Chinesen den Unterschied von Wort und Satz, und den noch ursprünglicheren von Begriff oder Vorstellung und Urtheil oder Gedanken nicht erfasst haben. Alle diese Unterschiede liegen im Geiste der Chinesen in ununterschiedener (indifferenter) Einheit. Was uns als ein einfacher Satz erscheint, ist bei den Chinesen schon ein zusammengesetzter; was uns für einen Begriff gilt, ist bei den Chinesen noch Satz: denn die Begriffe bilden sich aus Urtheilen, die Wörter aus Sätzen. Und weil Wort und Satz nicht geschieden sind, darum sind es auch Sach-

und Zeitwörter nicht. So passen nun auch alle Ausdrücke unserer Grammatik auf die der chinesischen Sprache nur uneigentlich. Wir wollen aber, um diese seltsame Erscheinung klarer zu machen und um sie, da sie in dieser Schärfe noch nirgends ausgesprochen ist, zu begründen, kurz die Grundgesetze des chinesischen Satzbaues angeben. Die chinesischen Wörter in Wurzelform werden neben einander gestellt ohne Andeutung ihrer Beziehung, und zwar so, dass allemal diejenige Vorstellung, welche eine andere bestimmt, insofern dieselbe ruht (sei es bei uns ein Attribut, welches ein Substantiv; oder ein Adverb, welches ein Verbum und Adjectivum; oder das Subject, welches das Prädicat bestimmt), dieser bestimmten (das Attribut und Adverb dem Substantiv und Verbum, das Subject dem Prädicat) vorgestellt wird; dass dagegen diejenige Vorstellung, welche eine andere so bestimmt, dass sie von derselben als thätigen leidet, (das Object dem Verbum) nachgesetzt wird. Das nachgesetzte Wort ist das wichtigere, übergeordnete, rednerisch betonte: wie auch wir das Object, das Prädicat, das Substantivum vor dem regierenden Verbum, dem Subject und Attribut betonen. Der Chinese würde also z. B. folgenden einfachen Satz: „der erhabene Kaiser sprach zum Heere" durch vier Wurzeln wiedergeben, welche als vier eingeschlossene, keimhafte Sätze anzusehen wären; so dass wir nicht unrichtig etwa übersetzen müssten: welcher erhaben ist, er ist der Kaiser, er sprach, es war das Heer. Diese Uebertragung würde nur insofern ungenau sein, als sie entschlossene, entwickelte Sätze für eingeschlossene gibt. Da in diesen Nomen und Verbum ungeschieden liegen, so bleibt es immer willkürlich, wenn wir sie entweder durch Nomina oder durch Verba wiedergeben. Wir könnten also mit gleichem Rechte, statt dass wir oben in lauter Verba übersetzt haben, nichts als Nomina gebrauchen: der erhabene Kaiser ein Spre-

cher zum Heere (erg. war). Es hindert freilich nichts, in diesem chinesischen Satze alle unsere Kategorien des Satzes zu finden. Die Chinesen mögen davon wissen oder nicht, in jenen vier Wurzeln liegt ein Attribut, ein Subject, ein Prädicat, ein Object. Haben sie diese Formen nicht in einfachen, geformten Wörtern, nun so haben sie dieselben als attributive u. s. w. Sätze in Form der Wurzeln. Aber es ist eben darauf zu achten, dass nicht die genannten grammatischen Kategorien in der chinesischen Sprache liegen, sondern nur die logischen Kategorien in dem ausgedrückten Inhalte, welche dieselben bleiben, möge dieser in den verschiedensten sprachlichen Formen ausgedrückt werden. Es ist Täuschung, wenn man in der chinesischen Rede ein grammatisches Subject und Prädicat sieht: es ist ja kein Nominativ und kein Verbum da. Aber in dem ausgesprochenen gedanklichen Inhalt liegt ein Zusammenfassen eines logischen Allgemeinen und Besondern. In dem angeführten Satze wird das Allgemeine „sprechen“ mit einem Einzelnen „Kaiser“, wodurch ersteres bestimmt wird, zusammengefasst. Dieses Einzelne wird von neuem bestimmt durch ein Allgemeines „erhaben“; das Bestimmende steht beide Male vor dem Bestimmten. Aber das Einzelne „Kaiser“ ist kein Subject, kein Nomen, und die Allgemeinen sind kein Verbum und kein Prädicat, kein Adjectiv und kein Attribut. Jenen logischen Bestimmungen entsprechen im Chinesischen keine grammatischen Formen. Die chinesische Sprache hat in der Stellung nur die Weise des Bestimmens der zusammengefassten Vorstellungen angedeutet; das Zusammenfassen selbst geht lautlos vorüber. Das Allgemeine „sprechen“ wird ferner durch ein Einzelnes, von ihm Leidendes, bestimmt „Heer“, und dieses wird nachgesetzt. Nun muss man aber nicht glauben, dadurch dass dieses durch seine Stellung als leidend bestimmt ist, würde jenes Allgemeine als Thätigkeit, also als Verbum

bestimmt: denn es wird nur als thätig und transitiv bezeichnet, könnte also auch als Thuendes aufgefasst werden: „Sprecher an das Heer". Es könnte auch als abstracte Thätigkeit gefasst werden „das Sprechen", und dann würde was Subject scheint, sich als attributiven Genitiv zeigen „des Kaisers". Also keine unserer Kategorien ist in der chinesischen Rede zu finden; diese weiss blos, dass „Kaiser" als intransitive Vorstellung durch „erhaben"; „sprechen" ebenso als intransitiv durch „Kaiser", als transitiv durch „Heer" bestimmt wird. Mir scheint darum die richtigste Uebersetzung folgende: des erhabenen Kaisers Rede an das Heer! als Ausruf. Dieser Charakter des Ausrufens, der Interjection, lässt sich durch die ganze chinesische Sprache hindurch nachweisen, und so könnte man dieselbe als Ausrufungssprache charakterisiren. Wir haben schon erwähnt, dass jedes chinesische Wort insofern eine Interjection ist, als es wie diese einen ganzen Satz einschliesst. Ferner ist es diesem Ausrufungscharakter gemäss, dass im Chinesischen der sogenannte Ton die Bedeutung ausmachen hilft. Der chinesische Ton ist also in keiner Weise mit dem unserer Sprachen zu vergleichen; er ist kein accentus, kein blosser Zugesang; sondern er gehört zum Stoffe des Wortes. Wenn nun aber der Laut nur durch die Articulation bedeutsam wird, also nicht durch seinen Stoff, sondern durch seine Form; und wenn nun gerade darin das unterscheidende Merkmal der Interjection vom eigentlichen Worte liegt, dass sie, dem Gefühlsleben des Menschen entsprungen, noch fast unarticulirt, mehr durch den Stoff des Tones selbst eine bestimmte Bedeutung hat: so zeigt sich das Interjectionsmässige der chinesischen Sprache auch darin, dass der Vocal nicht blos vermöge der Articulation, nach welcher er Lippen- (u), Kehl- (i) und Zungenvocal (a) ist, sondern auch durch seinen eigentlichen Stoff, durch die Stimme, je nachdem diese nämlich steigt oder sinkt oder

gleichmässig austönt oder kurz abspringt, — diese Bestimmungen machen eben im Chinesischen den Ton aus — die Bedeutung des Wortes bestimmen hilft. Ein Wort mit steigendem a gesprochen (mà) hat eine andere Bedeutung als ganz dieselbe Lautverbindung nur mit sinkendem (má), gleichlaufendem (mā) oder abspringendem a (mă) gesprochen.

Das Princip der chinesischen Sprache müssten wir also bei ihrem Mangel der nothwendigsten Scheidungen als die bewegungslose, unterschiedslose Einheit bezeichnen. Dieses selbe Princip zeigt sich in dem praktischen Leben der Chinesen so, dass Substantialität und Subjectivität, Staatsgesetz oder allgemeiner Wille und Moralität oder der einzelne Wille, Staat und Familie, Staat und Religion in unmittelbarer Einheit liegen. „Der allgemeine Wille sagt in China unmittelbar, was der Einzelne thun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- und selbstlos. Das Moment der Subjectivität fehlt daher diesem Staatsganzen eben so sehr, als es auch anderer Seits gar nicht auf Gesinnung gegründet ist. Denn die Substanz ist unmittelbar ein Subject, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht. Dieses Verhältniss nun näher und der Vorstellung gemässer ausgedrückt ist die Familie. Ein patriarchalisches Verhältniss ist vorherrschend. In China ist das Reich der absoluten Gleichheit, aber darum gerade nicht der Freiheit. Die freie Empfindung, der moralische Standpunkt sind dadurch getilgt; das bei uns Freie ist dort ein äusserliches Gebot. Der Kaiser ist, wie das Staatsoberhaupt, so auch Chef der Religion. Die chinesische Religion kann das nicht sein, was wir Religion nennen. Denn dieselbe ist nicht die Innerlichkeit des Geistes in sich. Auch an der Spitze der Wissenschaft steht der Kaiser" (Hegel). — Den Chinesen ist also alles Innerliche zum Aeusserlichen geworden, das ist ein zweiter Punkt. „Alles, was zum

Geiste gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst ist entfernt" (ders.). So fehlt auch der Sprache die innere Form, welche ihr zur reinen Aeusserlichkeit wird. Die inneren Verhältnisse und Beziehungen der Begriffe werden ausgedrückt durch die äusserliche Ordnung der Wörter, also durch die Art ihres Aussereinanderseins. Wie die chinesische Kunst blosse Künstlichkeit, geistlose Geschicklichkeit, äusserliche, kleinliche Nachahmung: so zeigt sich auch in ihrem Satzbau mehr äusserliche Geschicklichkeit. — Hegel bemerkt nur ganz kurz von der Sprache: „Die Sprache der Chinesen ist die Hieroglyphenschrift" (!). Ich weiss nicht, was sich Hegel oder sein Herausgeber Gans bei diesem Satze gedacht hat. Es klingt wie Unsinn. Es ist indessen ein schönes klugdummes Wort (Oxymoron). Denn in der That nicht nur die innere Form der Sprache wird zur äusserlichen, zur Ordnung der Wörter; sondern wenn jede Sprache noch etwas körperloses, also ideelles und innerliches ist, so gehen die Chinesen in der Veräusserlichung alles Innern so weit, dass sie die Sprache zur Schrift entäussern. Wir könnten auch dasselbe so sagen: die Chinesen versetzen das eigentlich nur ideelle, verschwindende Dasein der Sprache in der Zeit aus dieser in den Raum. Nämlich so fremd und äusserlich wird dem Chinesen seine Sprache, dass er das, was im alten Style gesprochen oder vorgelesen wird, nicht versteht; aber niedergeschrieben lesend versteht er es. Wie wir in einer fremden Sprache Gesprochenes weniger unmittelbar verstehen, als erst nach einer unwillkürlichen Uebertragung in unsere Muttersprache: so muss auch der Chinese, wenn er Worte des Confucius oder Stellen aus den heiligen Schriften (King) hört, diese erst in die Schrift übersetzen; so dass er aus diesen Büchern nichts versteht, wenn er sie nicht

mit ihren Zeichen **auswendig** weiss *). Der Chinese hat fast gar keinen Sinn für Wohlklang, aber legt sehr viel Gewicht auf schöne Schrift. Die Schönheit der **äussern** Schriftzeichen muss ihm die **innere** Harmonie der Laute ersetzen. Zwischen bene scriptum und bene pictum scheidet der Chinese nicht sehr. Die chinesische Schrift selbst aber ist der Sprache bei weitem äusserlicher als unsere Buchstabenschrift. Während letztere durchaus nur unmittelbarer Stellvertreter des Lautes ist, muss man von ersterer mit mehr Recht als von der ägyptischen eigentlich sogenannten Bilderschrift sagen, dass sie nicht die Laute, sondern die **Dinge** selbst darstellt. Indem sie freilich doch nur eigentlich die Vorstellung von den Dingen zur äusseren Anschauung bringt, könnte man sagen, sie sei innerlicher, dem Denken, der geistigen Thätigkeit näher, als unsere Schrift. Aber hier zeigt sich nur, wie die unmittelbare, reine Innerlichkeit zur höchsten Aeusserlichkeit umschlägt. Unsere Zerlegung der Wörter in einzelne Elementarlaute, womit in Europa seit uralter Zeit der Unterricht der Kinder beginnt, gilt bei den Chinesen, weil darin schon ein Nachdenken über das eigene Thun, eine Richtung des Geistes auf sich selbst liegt, für abstruse Speculation (Morrison, a diction. of the Chinese language (Vol. I., pars I., p. VI.).

Man wird zugestehen müssen, „dass die Form der chinesischen Sprache mehr, als vielleicht irgend eine andere, die Kraft des reinen Gedanken herausstellt und die Seele, gerade weil sie alle kleinen störenden Verbin-

---

*) Es bedarf nicht erst der Erinnerung, dass diese letzte Bemerkung von der üblichen Umgangssprache der Chinesen, obgleich auch in dieser dasselbe oben dargestellte Princip der Einheit und dasselbe Grundgesetz des Satzbaues herrscht, durchaus nicht gilt. Die chinesische Sprache, wenn auch von der unserigen durchaus abweichend, bleibt dennoch völlig naturgemäss und vernünftig.

dungslaute abschneidet, ausschliesslicher und gespannter auf denselben hinrichtet (S. CCCXIX.). Wenn nun aber die Lesung auch nur weniger chinesischer Texte diese Ueberzeugung bis zur Bewunderung steigert, so dürften doch auch die entschiedensten Vertheidiger dieser Sprache schwerlich behaupten, dass sie die geistige Thätigkeit zu dem wahren Mittelpunkt hinlenkt, aus dem Dichtung und Philosophie, wissenschaftliche Forschung und beredter Vortrag gleich willig emporblühen."

„Von welcher Seite der Betrachtung ich daher ausgehen mag, kann ich immer nicht umhin, den entschiedenen Gegensatz zwischen den Sprachen rein gesetzmässiger und einer von jener reinen Gesetzmässigkeit abweichenden Form deutlich und unverholen aufzustellen. Meiner innigsten Ueberzeugung nach wird dadurch blos eine unläugbare Thatsache ausgedrückt. Die einzelne Vortheile gewährende Trefflichkeit auch jener abweichenden Sprachen, die Künstlichkeit ihres technischen Baues wird nicht verkannt, noch gering geschätzt, man spricht ihnen nur die Fähigkeit ab, gleich geordnet, gleich allseitig und harmonisch durch sich selbst auf den Geist einzuwirken. Ein Verdammungsurtheil über irgend eine Sprache, auch der rohesten Wilden, zu fällen, kann Niemand entfernter sein, als ich. Ich würde ein solches nicht blos als die Menschheit in ihren eigenthümlichen Anlagen entwürdigend ansehen, sondern auch als unverträglich mit jeder durch Nachdenken und Erfahrung von der Sprache gegebenen richtigen Ansicht. Denn jede Sprache bleibt immer ein Abbild jener ursprünglichen Anlage zur Sprache überhaupt; und um zur Erreichung der einfachsten Zwecke, zu welchen jede Sprache nothwendig gelangen muss, fähig zu sein, wird immer ein so künstlicher Bau erfordert, dass sein Studium nothwendig die Forschung an sich zieht, ohne noch zu gedenken, dass jede Sprache ausser ihrem schon

entwickelten Theil, eine unbestimmbare Fähigkeit sowohl der eignen Biegsamkeit, als der Hineinbildung immer reicherer und höherer Ideen besitzt" (CCCXX.).

Darum hat die Kenntniss der Sprache vieler, sogar der meisten Völker ein bei weitem höheres Interesse als die ihrer Literatur, Kunst und ihres sonstigen Lebens. In der Sprache erfasst der Geist sich selbst, kommt er zu sich selbst, wird er frei, indem er sich im Laute für sich selbst vergegenständlicht. So ist sprechen die That der Selbstbefreiung des Volksgeistes. In der Sprache liegt die Erkenntniss desselben von sich selbst. So ist die Sprache der Geist des Volkes und sein Geist seine Sprache. Denn das ist der Geist, als was er sich weiss. In der Sprache liegt die Logik des Volkes, die Erkenntniss des Volkes von der Idee und den Urverhältnissen des Gedanken. So ist die Grammatik in ihrer höchsten Bestimmung Geschichte der Völkerlogik.

Das Wesen der Geschichte aber und jeder Entwikkelung ist Kritik. Die Frucht ist die Kritik des Keimes; jede höhere Stufe geistiger Entwickelung ist die Kritik der niederen. Diese objective Kritik zu erkennen, ist Aufgabe des Geschichtsforschers, des Philologen. So ist es auch die Aufgabe des Sprachforschers, die Kritik zu schauen, welche die Sprachidee durch ihre Entwickelung in der Menschheit an sich selbst übt. Kritik ist subjectiv eine Vergleichung des Besondern mit dem Allgemeinen; aber wir dürfen dies Allgemeine selbst nur in dem Besonderen finden. Kritik ist die Vergleichung der Sache mit ihrem Begriff; aber wir dürfen den Begriff von nirgends anders her als aus der Sache nehmen. Die Kritik fragt, entspricht die Sache den an sie zu stellenden Forderungen; aber wir dürfen die Forderungen nur aus der Betrachtung der Sache lernen. Wie also die Naturforscher seit Aristoteles und wie auch Hegel und C. H. Schultz, ohne etwa das Ideal oder die absolute Form

eines Thieres sich vorher abstrahirt oder construirt zu haben, die Naturorganismen in stufenweise sich erhebende Klassen vertheilen: indem sie auf die Erreichung des Zweckes der Organismen, bei den Pflanzen auf die Functionen des vegetativen Lebens, bei den Thieren auf die mehr oder weniger vollkommen ausgebildeten Organe der Bewegung, Empfindung und Zeugung Rücksicht nahmen, welchen Zweck sie aber selbst erst den Dingen abgesehen haben; so hat auch, wie Humboldt will, der Sprachforscher in den verschiedenen Sprachen die stufenweise verwirklichte Sprachidee zu erkennen: indem wir, ohne an ein Sprachideal oder an eine absolute Sprachform zu denken, Rücksicht nehmen auf die mehr oder weniger ausgebildeten und gewissermassen localisirten Organe der Sprache zu ihrem Zwecke, vollständiger Ausdruck des Gedanken zu sein. Aber, man muss gestehen, „die Aufstellung eines nur irgend vollständigen Systems des Zusammenhanges und der Verschiedenheiten der Sprachen ist bei dem jetzigen Zustande der Sprachkunde noch unmöglich. Eine nicht unbedeutende Anzahl noch gar nicht unternommener Forschungen müsste einer solchen Arbeit nothwendig vorausgehen. Denn die richtige Einsicht in die Natur einer Sprache erfordert viel anhaltendere und tiefere Untersuchungen als bisher noch den meisten Sprachen gewidmet worden sind" (CCCXLVII.).

Soll nun diese Aufgabe jemals erfüllt werden, so kann es nur auf dem Wege „individuell historischer Sprachforschung" geschehen. Den Standpunkt der Verschiedenheit des Sprachbaues genau festhaltend müssen wir den Weg in die Natur der Sprache weiter verfolgen (S. CXX.) So gewiss das Individuum das Höhere ist gegen die abstracte Allgemeinheit, so gewiss ist die individuell historische Sprachforschung das Höhere gegen die leer allgemeine, philosophische; oder sie ist nicht die

höhere, sondern die allein wahre Weise der Forschung: denn die Individuen sind die Wahrheit des Allgemeinen.

Weil aber vollkommene Individualität nur im Einzelnen ist, weil überhaupt die Sprache nur als gesprochene in Wahrheit ist und wahrhaft erkannt werden kann, so führt die Grammatik zum zweiten Theile der Sprachwissenschaft, zur Literaturgeschichte. Vervollständigen wir hier eine kurze Bemerkung, die wir oben (S. 96.) über Stoff und Form der Sprache gemacht haben. Es ist gleichgültig, ob man die Sprache die Form oder den Stoff des Denkens nennen will. Bestimmt man, wie gewöhnlich geschieht, die Sprache als die Form des Denkens als des Stoffes, so haben wir zunächst in der allgemeinen Menschheit eine allgemeine Sprachfähigkeit als mögliche Form der allgemeinen Denkfähigkeit als des möglichen Stoffes. Denkt man sich in den besonderen Völkern die Sprachfähigkeit und Denkfähigkeit besonders bestimmt, geformt durch die Volkseigenthümlichkeit, so müsste dennoch immer das einmal angenommene Verhältniss von Sprache als der Form des Denkens festgehalten werden; aber beide, Stoff und Form, wären durch ein drittes in entsprechender Weise geformt. Im Individuum haben wir das wirkliche Sprechen und den wirklichen Gedanken, und diese beiden müssten wieder als Form und Stoff festgehalten werden. Aber die Sprache des Individuums als Form seines Gedanken hat unabhängig von ihm eine nationale Form; oder die sprachliche Form des Gedanken im Individuum, die Sprachthätigkeit des Individuums hat eine nationale Form, auf welche dasselbe durchaus nicht einwirken kann. Die Form der Volkssprache ist durchaus Schöpfung der Gesammtheit des Volkes, wie oben gezeigt worden, und dem Einflusse des Individuums entzogen. Man berücksichtige, wie hier das Wort Form in doppelter Weise genommen worden ist. Die nationale Form ist Form der sprachlichen Form des

Gedanken, und ihr Princip ist die Volkseigenthümlichkeit. In dem Kreise des Individuums, also in dem wirklichen Sprechen, ist aber der Charakter der Sprachen, flüssiger als die Form, einer doppelten Schattirung fähig, einer doppelten Einwirkung unterworfen. Weil nämlich die Form nicht unabhängig von dem Stoffe ist, so wird einerseits die Form auch durch ihren Stoff bedingt, also geformt. So wird auch die Sprache als Form des wirklich Gedachten von diesem geformt, wenn auch nicht in ihrer nationalen Form, doch in ihrem Charakter. Der Charakter der Sprachen wird bei jeder wirklichen Anwendung bestimmt durch den Inhalt zu einer Darstellungsform; so hat die lyrische Sprache einen anderen Charakter, als die dramatische. Andererseits aber wirkt auch die Eigenthümlichkeit des einzelnen Redenden auf den Charakter der Sprache und durch diesen doppelten Einfluss wird dieser zum bestimmten Style. „Der Character der Sprache vermischt sich mit dem des Styls, bleibt aber immer der Sprache eigenthümlich, da nur gewisse Arten des Styls jeder Sprache leicht und natürlich sind" (S. CCXXXIII.). Die Geschichte dieser Style ist die Literaturgeschichte *). Wenn nun die Grammatik die Wissenschaft der Sprache ist, insofern in dieser selbst eine Erkenntniss und ein Bewusstsein des Geistes von sich selbst liegt; so ist die Literaturgeschichte die Wissenschaft der Sprache, insofern ein Volk von den endlichen Mitteln derselben eine unendliche Anwendung gemacht hat. Wenn jene die Geschichte der Formen der Sprachen, so ist diese die Geschichte ihrer Charaktere. Rechnet man jene zur Logik, so gehört diese in die Wissenschaft des absoluten Geistes, in die Geschichte

*) Diese Bestimmungen sind nach Anleitung Böckhs und Agathon Benarys gemacht.

der Kunst. So schliessen wir nun diese Darstellung der Grundlagen der Humboldtschen Sprachwissenschaft mit den Worten ihres Schöpfers: „Aus der Erforschung der Grammatik und des Wortvorrathes aller Nationen, und aus der Prüfung der schriftlichen Denkmale der gebildeten muss die Art und der Grad der Ideenerzeugung, zu welcher die menschlichen Sprachen gelangt sind, und in ihrem Baue der Einfluss ihrer (der Sprachen) verschiedenen Eigenschaften auf ihre (der Ideenerzeugung) letzte Vollendung zusammenhängend und lichtvoll dargestellt werden."

Anmerkungen.

Vorliegende kleine Schrift verdankt ihre Entstehung dem Vorsatze, das in der Vorrede genannte Buch des Dr. Schasler zu recensiren. Bei einer genaueren Prüfung desselben fand sich aber des Falschen so viel, dass ich von der beabsichtigten Recension abstehen musste. Plan und Ausführung des Dr. Schasler zeigten sich verkehrt. Man thut den Ideen W. v. Humboldts die äusserste Gewalt an, wenn man sie in die hegelisch-dialektische Form zwängen will. Dabei aber, was das Wichtigste ist, hat der Dr. S. die Gedanken Humboldts durchgehends falsch aufgefasst. So schien es mir nöthig, statt der Recension des Schaslerschen Buches eine neue Darstellung der Grundlagen der Humboldtschen Sprachwissenschaft zu geben und das Verhältniss letzterer zur Philosophie zu bestimmen. Dies ist in vorstehendem Texte geschehen; möge es auf die rechte Weise geschehen sein! Der Dr. Schasler aber möge es sich gefallen lassen, in diesen Anmerkungen abgefertigt zu werden.

1) Demnach finden wir das Misstrauen und die Abneigung Humboldts gegen „die Philosophie im engeren Sinne" (soll heissen: gegen die Hegelsche) wohl erklärlich, und er wurde dadurch nicht „verhindert", wie der Hr. Dr. Schasler meint, sondern verwarf es deswegen, sich der Form des reinen speculativen Denkens zu bedienen. „Nicht selten legt er seinen eigenen Gedanken einen Zaum an und reisst seinen kühn auf-

strebenden Geist, sobald er sich den Schneelinien des speculativen Begreifens nähert, zurück." (Schasler.) Diese seine Selbstbeherrschung, diese Keuschheit bei seinen Forschungen ist sein grösster Ruhm. Er wusste wohl, dass „das in der ganzen Kraft schöner und lebensfrischer Natürlichkeit seinem inneren Sinne sich offenbarende Bild des concreten Wesens, welche seine mächtige und universale Anschauung erfüllt hatte", in „den kalten Regionen des reinen Denkens" zum dürren Gerippe erstarren, zum wesenlosen Schatten sich verflüchtigen würde.

2) Der Dr. S. bemerkt (S. 5.), dass Humboldt „keineswegs von der Ueberzeugung ausgehe, als sei die Erfahrung die einzige Basis für alles Denken und alle Wahrheit." Hierüber wäre zu bemerken, dass Humboldt wohl erkannt habe, die Erfahrung ist einzige Grundlage für das Denken, von dem Denken durchdrungen aber Grundlage aller Wahrheit. Der Standpunkt blosser Erfahrung ist freilich nicht der Humboldtsche.

3) Der Dr. S. meint, in Beziehung auf das Verhältniss Humboldts zur Philosophie sei eine doppelte Seite zu unterscheiden. Indem sich nämlich Humboldt einerseits in den Mittelpunkt des lebendigen Sprachbewusstseins versetze, erhebe er sich nothwendig auch der Form nach über die Reflexion und spreche unmittelbar aus seiner totalen und speculativen Anschauung heraus den concreten Gedanken aus. Andererseits aber erhebe er sich nicht zur vollkommenen Klarheit und ungetrübten Durchsichtigkeit des Begriffs. Hierin also läge Humboldts Schwäche. Der Dr. S. setzt zwar hinzu: „aber auch seine Stärke"; doch scheint er diesen Zusatz, wie aus vielen Stellen seines Buches hervorgeht, nicht so ernstlich zu meinen. Er sagt zwar weiter: „Humboldt ist durch seine Anschauung ebensosehr Dichter, als durch seine Gedankentiefe Philosoph. In der That ist er Beides: poetischer Philosoph, philosophischer Dichter"; und wenn auch nicht nachgewiesen wird, in wiefern hierin eine besondere Stärke liege, so wird doch wenigstens zugestanden, dass „das naivste, so zu sagen jungfräulichste Bewusstsein das Lichtbild der Wahrheit in eben derselben Schärfe und Deutlichkeit (sic!) empfängt, mit der sie sich der energischen Gewalt der speculirenden Vernunft offenbart." Indessen folgt uns das Aber schon auf den Fersen. Es sei nämlich doch

für den Begriff (!) nicht völlig gleichgültig, in welcher Form das Bewusstsein zur Erkenntniss des Wesens gelange; die Anschauung gehe nicht fort bis zum begreifenden Erkennen, sei „vielmehr eine durch Vorstellungen (?) mancherlei Art getrübte und verdunkelte Weise des Erkennens.“ Der formale Unterschied zwischen der poetischen Anschauung und dem speculativen Erkennen sei auch für den Inhalt an sich nicht unwesentlich. Besonders aber wenn es sich um die Darstellung und Mittheilung des Inhalts handle, so trete die Form als ein bedeutendes, ja als das bedeutendste Moment des Erkennens auf, und es sei nicht mehr gleichgültig, ob der letztere sich mehr in der Weise des Anschauens und der Ahnung (?) oder in der des reinen Denkens und des Begriffs gestalte. Nur wenn es sich blos um die Existenz des Inhalts im subjectiven Bewusstsein handelte, dann könnte es vielleicht gleichgültig sein, ob ich eine Wahrheit in ihrer Tiefe und Totalität empfinde (?), oder ob ich sie in ihrer ganzen Schärfe und Totalität begreife. Darum bedauert auch der Dr. S. (S. 166.), dass Humboldt seine herrlichen Gedanken so selten in die einfachere Form begrifflicher Entwickelung darzulegen und auf diese Weise zu begründen sucht. — Wo liegt denn nun in diesem seinen Verhältnisse zur Philosophie Humboldts Stärke? Der Dr. S. ist auch gutmüthig genug, ihn gewissermassen zu entschuldigen. Man müsse nicht vergessen, sagt er, dass Humboldt mit seinem Werke, wie in der Vorrede desselben sein Bruder selbst erkläre, gewiss noch manche Umwandelung vorgenommen haben würde, dass besonders der Einleitung manche Zusätze vorbehalten waren. Doch leider können wir diese Entschuldigung nicht gelten lassen. Gerade dass der Einleitung, die ja auch noch bei Humboldts Lebzeiten zum Druck befördert wurde nur Zusätze vorbehalten waren, zeigt, dass die Umwandlung einzelner Theile nur das eigentliche Werk über die Kawi-Sprache betroffen haben würde. Die Zusätze aber hätten an seinem Standpunkte durchaus nichts geändert. Ueberhaupt möchte sich Humboldt wohl schwerlich in seinem Alter dazu entschlossen haben, einen Standpunkt aufzugeben, den er immer für den wahren erkannt und sein ganzes Leben hindurch unverrückt festgehalten hatte.

Was soll nun ein solches Hin- und Herreden, wo ein Widerspruch den anderen verdrängt? Wir wollen nicht weiter darauf eingehen, wie etwas nicht völlig gleichgültig und dann wieder nicht mehr gleichgültig und dann doch vielleicht gleichgültig, und scharf und deutlich und dann auch wieder dunkel und getrübt sein kann. Die Hauptsache ist, dem Dr. S. scheint das Wesen der Anschauung nicht klar geworden zu sein. Natürlich, man kennt nicht, was man nicht hat. Mit welchem Rechte will der Dr. S. Anschauung mit Ahnung und subjectiver Empfindung gleichstellen? Und ist die Anschauung ein so „naives, so zu sagen: jungfräuliches Bewusstsein"? Und ist es gerechtfertigt, wenn der Dr. S., indem er gleich darauf sagt: „in ihrem letzten Grunde ist dies die ewige Einheit von Natur und Geist, von Instinct und Vernunft", wenn er also die Anschauung und das naive Bewusstsein mit Natur und Instinct gleichstellt? Wie soll man es sich ferner denken, dass die Anschauung durch Vorstellungen getrübt werde, da man unter Vorstellung, auch nach der Hegelschen Philosophie, sich etwas Höheres denken muss als unter Anschauung? Alles, was der Dr. S. von Dunkelheit, Getrübtheit, Zersplitterung der Einfachheit der Erkenntniss, Subjectivität der Form sagt, trifft die Anschauung in keiner Weise, da das Wesen derselben vielmehr gerade durch das vollständige Zusammenfassen aller Einzelheiten in grösster Lebendigkeit und Klarheit bedingt wird. In der Anschauung haben wir eben nicht auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine lebendige, vollkommen klare Ganzheit; und so wenig können wir zugeben, dass der Standpunkt der Anschauung ein für die Darstellung und Mittheilung des Inhalts unpassender sei, dass wir vielmehr behaupten müssen, wie auch Hegel thut, dass die Anschauung die nothwendige Unterlage einer guten Darstellung ist. Ist die Anschauung wirklich eine ganze, lebendige, so sehen wir nicht ein, wie „ihre Reproduction ihres Inhalts nothwendigerweise mangel- und lückenhaft werden müsse"; sehen auch nicht ein, dass sie sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch befinde, dass, „da sie nicht blos der subjectiven Empfindung Gewissheit, sondern dem begreifenden Denken Ueberzeugung gewähren wolle, das Organ ihres Erkennens einer ganz anderen Sphäre angehört als dasjenige des fremden

Bewusstseins, für welches sie sich reproduciren will." Es ist nämlich nur der Dr. S., der die Anschauung in diesen Gegensatz von subjectiver Empfindung und begreifendem Denken, in welchem er selbst stecken geblieben ist, den aber die Anschauung nicht kennt, erst hineinversetzt. Denn diese will natürlich nur wieder für die Anschauung reproduciren. Warum hätte also Humboldt „aus seiner totalen und speculativen Anschauung heraus den concreten Gedanken" nicht klar und überzeugend sollen aussprechen können? Der Dr. S. scheint, wenn er von Anschauung spricht, mehr an das sinnliche geistlose Anschauen, an das Gaffen des Pöbels zu denken. Die wahre Natur der Humboldtschen Anschauung glauben wir im Texte angegeben zu haben und irren wohl nicht, wenn wir sie für den Standpunkt aller wahren Geschichts- und Naturforscher angeben.

4) Der Dr. S., der den Sinn für die Objectivität gänzlich verloren zu haben scheint, kann darum ebenso, wie er Humboldts Standpunkt nicht begriffen hat, auch dessen objective Methode nicht erkennen. Er sagt: „Es ist grade eine seiner hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten, dass er keine Methode hat, dass er keine haben will." Indessen fühlt er wohl, dass man Humboldts Darstellung doch eine gewisse Methode zuerkennen müsse, die aber „nur material oder implicite vorhanden ist, also in der concreten Substantialität des Stoffes und in dessen organischer Gliederung beruhend (also wahrhaft objectiv, keine Manier!), ohne indess diesen inneren Organismus auch äusserlich zur formalen Harmonie zu gestalten." Nun solle man aber nicht glauben, der Mangel Humboldts läge bloss in der Aeusserlichkeit, „dass er nur selten sich entschliesst, den Fortgang und die Entwickelungsphasen seiner Idee, sei es äusserlich durch typische Mittel oder innerlich durch Zusammenfassen des Vorhergehenden in einfache Resultate oder durch kurze Exposition des Folgenden zu markiren" (S. 10.); sondern es ist in Rücksicht auf die Wilhelm v. Humboldtsche Darstellungsweise nicht zu vergessen, dass die Form dasjenige Moment des Organismus ist, durch welches allein die in der Materie als ihrem Substrat liegende Möglichkeit des Lebendigseins zur Wirklichkeit und Energie erwacht" (S. 11.). Der Dr. S. scheint es hier recht zart zu verstehen geben zu wollen, dass bei Humboldt wegen Man-

gelhaftigkeit der Methode der Gedankenstoff nicht zur wirklichen, lebendigen Klarheit gelangt sei, dass er mehr wie Traumvorstellungen durcheinander, verworren, mehr als dunkle, unklare Masse, in seiner Ahnung mehr als in seinem bewussten Verstande gelegen habe. Daher werde auch „der Darstellung Humboldts nicht selten das Gepräge wenn nicht der Unklarheit, so doch der Dunkelheit aufgedrückt." So ist auch S. 91. von „dem mächtigen Auf- und Abwogen einer mit philosophischen Ideen geschwängerten Phantasie" die Rede. Eitles Geschwätz! Weil Denken nur Formen ist, so ist in Humboldts Werk, wenn überhaupt Gedanken darin sind, wenn es nicht ein phantastischer Unsinn ist, Form, Methode. Des Dr. S. ganzes Gerede von zwar nicht Unklarheit aber Dunkelheit, zwar implicite aber nicht explicite u. s. w. kommt am Ende nur darauf hinaus, Humboldt habe nicht die dialektische Methode gehabt, wie sich der Herr Dr. S. dessen rühmt, ein Ruhm, den wir ihm gönnen. — Wir müssen aber schon hier ein einzelnes Beispiel davon geben, wie der Dr. S. Humboldt nicht verstanden hat. Er tadelt nämlich, dass Humboldts Sprache „beständig auch bei der Erforschung der abstraktesten Begriffe und spekulativsten Gedanken mit der Terminologie der historischen Sprachforschung entweder völlig harmonirt oder ihr doch nie widerspricht." Wir halten dies für die natürliche Folge und den Beweis davon, dass Humboldt vollständig auf unserem im Texte dargelegten denkend-anschauenden oder philosophisch-historischen Standpunkte steht. Der Dr. S. meint aber, daraus ergebe sich gerade der Mangel an Methode, natürlich an dialektischer, die eine eigene Sprache verlangt und kein reines Deutsch reden darf, weswegen es auch beim Dr. S. von fremden Ausdrücken wimmelt. Mögen nun aber immerhin, wie bei Homer gewisse Namen genannt werden, die nur im Munde der Götter lebten, diese Philosophen-Götter für alle Dinge ausser den gewöhnlichen Benennungen noch eine besondere, ihnen allein verständliche Benennung haben; ein Sprachforscher aber sollte die Reinheit seiner Muttersprache in Wörtern und Wortverbindungen wohl heilig halten. Wir wollten auch dem Dr. S. in Erinnerung bringen, wie Hegel mit Stolz erwähnt, dass er nur gewöhnliche deutsche Wörter in seiner Metaphysik gebrauche (Logik I. S. 12.). Aber Dr. S. meint, dass durch jene Ueber-

einstimmung der Ausdrücke bei Humboldt sogar eine Gefahr für das klare Verständniss erstehe, und will dies mit folgender Stelle beweisen (Humb. S. CXXI.): „Gesetze des Verfahrens, oder, da ich überall gern Ausdrücke wähle, welche der historischen Forschung auch nicht einmal scheinbar vorgreifen, vielmehr Richtungen und Bestrebungen desselben." Ist denn aber nun hiermit gesagt, dass die Kunstsprache der historischen Forschung so ohne Weiteres beibehalten werden solle? oder nicht vielmehr nur dieses, dass zunächst gern Ausdrücke gewählt werden, in denen weiter nichts liegt, als was auch die rein geschichtliche Forschung ohne Bedenken zugestehen müsse, damit durch keine Sophisterei und Wortspielerei, bewusst oder unbewusst, Vorstellungen eingeschmuggelt werden, die historisch unbegründet sind. Nur da der Dr. S. dies nicht verstanden hatte, konnte er die Frage aufwerfen: „Ist denn Gesetz ein so verwandter Begriff mit Richtung oder Bestrebung, dass man beide ohne Weiteres mit einander vertauschen kann?" Im Gegentheil wird ja von Humboldt der Unterschied zwischen jenen Ausdrücken hervorgehoben und der erste durch den anderen berichtigt („vielmehr"!), um jeden Anstoss zu entfernen, welche der bloss geschichtliche Forscher nehmen könnte. Der Dr. S. kann nun danach sein Bedauern nicht zurückhalten darüber, „dass Humboldt nicht, die Rücksicht auf die historische und praktische Prüfung und Beurtheilung der Sprachen bei Seite lassend, sich ganz und gar allein in das reine Wesen der Sprache selbst versenkt hat, oder vielmehr, da er dies im Grunde gethan hat, seine rein philosophischen Erfahrungen, die er aus jener Tiefe heraufgeholt, nicht wenigstens auch in eben derselben formellen Reinheit und Selbstständigkeit reproducirt hat." Wir finden hier nichts, wenn nicht etwa den bedauernden Dr. S. zu bedauern. Das reine Wesen der Sprache ist eben nirgends, wenn nicht in den besonderen Sprachen; in diesen hat es Humboldt gefunden, und nur mit Rücksicht auf diese konnte er es darstellen. Humboldt wollte nie ein begriffliches System zusammenstellen, weil er es öfter aussprach, dass es Dinge gebe, die vermöge ihrer Natur nicht in den Begriff eingehen wollten. Will man aber in seinem Werke keinen „höheren Zweck, als den eines blossen Vorarbeitens für historische Erforschung" erkennen; nun so ist

es wenigstens eine derartige Vorarbeit, dass sie die festeste Grundlage bildet, auf der sich mit Sicherheit der Tempel philosophisch-geschichtlicher Sprachwissenschaft aufführen lässt. Es sollte durch jenes Werk sowohl der rohen Sprachkennerei, wie sie auch heute noch nicht verschwunden ist, als auch allen willkürlichen Aufstellungen von Kategorien, so geistreich sie auch sein mögen, ein Ende gemacht und eine Wissenschaft erzeugt werden, welche Geschichte und Philosophie in sich aufgehoben enthält, welche man wahre Philosophie oder wahre Geschichte nennen mag.

5) Der findet auch in Humboldts Werken zum Lohne seiner Aufopferung etwas anderes, nicht nur als geistlosen Schematismus und Formelkram, sondern auch als philosophisches Ahnen und phantastisches Philosophiren, wie Herr Dr. S. meint (S. 92.), und der kann den armen Wagner, wenn er ausruft: „Mir wird von allem dem so dumm, als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum!" nur seiner Schwachköpfigkeit wegen bedauern, muss ihn aber warnen, dass er nicht dünkelhaft in seinem Schwindel sich einbilde, er stünde fest und Humboldt woge auf und ab.

6) Diesen Punkt hat der Dr. S. völlig missverstanden. Es widert uns an, auf eine besondere Betrachtung der Vorwürfe einzugehen, die er gegen Humboldt auszusprechen sich nicht scheut. Unsere Darstellung dieses Gegenstandes im Texte wird eine genügende Widerlegung derselben sein. Um aber den Herrn Dr. zu charakterisiren, wollen wir nur einen Satz von ihm herstellen: so ergibt sich der Gegensatz beider Momente (welche Humboldt in dem Entwickelungsgange des Menschengeschlechts findet, nämlich: der selbstthätigen, genialen Lebenskraft und des stufenweisen Fortschreitens) als W i l l k ü r v o n I n n e n u n d S k l a v e r e i v o n A u s s e n etc." (S. 77.). So erfrecht man sich, von dem grossen Wilhelm v. Humboldt zu reden, welcher selbst Geschichte g e m a c h t hat, und welcher ausgesprochen hat: „die Weltgeschichte ist nicht ohne Weltregierung verständlich." Es scheint wohl allgemein natürlich, dass, wenn man solche Widersprüche und Ungereimtheiten, wie sie der Dr. S. Humboldt aufbürdet, in den Werken eines solchen Mannes zu lesen glaubt, die Befürchtung entstehen müsse, man habe seine Gedanken wohl nicht recht verstanden. Der Dr. S. hätte es sicherlich auch befürchtet, wenn es ihm nicht a priori gewiss

gewesen wäre, solche Unvernunft müsse sich bei einem Manne finden, der, wenn er auch ein grosser Mann war, ja doch nun einmal leider nicht auf dem Hegelschen Standpunkte des reinen speculativen Begriffs steht. Wenn doch nur der Dr. S. nicht bloss sein eignes Denken zu denken (zu philosophiren), sondern auch Gedachtes zu verstehen (zu philologisiren) gelernt hätte!

7) Wenn wir uns nun nicht irren, indem wir die im Texte gegebene Darstellung von der Natur und der Wirkungsweise des Genies für die einzig wahrhafte Ansicht Humboldts ausgeben, so möchte wohl die Frage erlaubt sein, ob nicht der Dr. S. jenen Vorwurf der „Willkür von Innen und Sklaverei von Aussen" aus seiner eigenen inneren Willkür und seiner eigenen Sklaverei unter Hegelschen Formeln genommen habe; und ob wohl der berechtigt sei, eine Kritik zu unternehmen, die sich über des genialen Humboldt unsterbliches Werk „erhebe" (S. 69.), dessen Sinn von den (Phrasen und Stichworten) der Gegenwart oft so beschränkt ist.

8) Es kann also gar nicht von zwei Principien oder Anfängen, welche Humboldt gehabt haben soll, die Rede sein, und die im Texte theils gegebene, theils noch folgende Darstellung wird zeigen, dass der Dr. S. von dem Wesen der Idee der Sprachvollendung gar nichts begriffen hat, womit seine Angriffe gegen Humboldt alle sammt und sonders zusammenstürzen.

9) Diese Stelle, die gewiss nicht zu den schwierigsten gehört, hat der Dr. S. gröblich missverstanden, indem er meint, Humboldt habe damit sagen wollen, „dass jede Sprache als ein Streben zu betrachten sei, der Idee der Sprachvollendung Dasein in der Wirklichkeit zu geben" (S. 120). Und hierauf gestützt, will er zeigen, dass Humboldt die Idee der Sprachvollendung als ein abstractes Ideal, als ein unerreichbares Postulat genommen habe. Der Dr. S. hat das Wort „darin" fälschlich für: in der einzelnen, also in jeder Sprache, genommen, während aus der Zusammenstellung mit der allgemeinen Geisteskraft klar genug hervorgeht, dass unter Sprache hier die allgemeine menschliche Sprachwirksamkeit zu verstehen ist. Die vorgefasste Meinung des Dr. S., dass sich Humboldt unter Sprachidee ein Sprachideal gedacht habe, ist sein Grundübel, welches

ihm das Verständniss Humboldts völlig unmöglich gemacht hat. Wir werden auf dieses Vorurtheil noch oft zurückkommen.

10) Auch diese Stelle hat der Dr. S. nicht verstanden oder missverstanden (S. 79.).

11) Aus der im Texte gegebenen Darstellung der Grundansicht Humboldts über die Entwickelung der Sprache geht hervor, dass er unter der Idee der Sprachvollendung nicht, wie ihm der Dr. S. durchaus unterschieben will, ein abstractes Ideal verstanden wissen wollte. Humboldt hat dieses Ideal nicht als Postulat gebraucht, um danach die „graduelle Verschiedenheit der Sprachen abzumessen" (S. 25. 117); sondern er nahm die Idee der Sprachvollendung als treibendes Princip dieser Verschiedenheit an. Es kann nach unserer Darstellung auch gar nicht von „einem System der Zwecke oder bis ins Unendliche gehenden Vervollkommnung" (S. 120) die Rede sein, so wenig wie bei Hegel.

12) Diese beiden andern Momente hat der Dr. S. gar nicht erkannt, sondern hat, was Humboldt „vegetatives Leben" nennt, gänzlich mit dem, was er „mechanischen Fortschritt" nennt, verwirrt. Darum wird S. 115. im wahren Schullehrer-Pathos ein Widerspruch in Humboldts Worte hineingeklaubt. Wir sehen in einer derartige Widersprüche auftreibenden Kritik nur den Widerspruch des Dr. S., geurtheilt und nicht verstanden zu haben.

13) Humboldt bestimmt die Wirksamkeit des Einzelnen als eine, welche sich mit der des ganzen Geschlechts bis auf einen gewissen Punkt in derselben Richtung bewegt. In anderer Rücksicht aber ist die Richtung des Einzelnen gegen die des ganzen Geschlechts doch eine abweichende, was unmittelbar daran sichtbar ist, dass die Schicksale des letzteren ihren ungestörten Gang nehmen, unabhängig von dem Einzelnen, der oft unerwartet mitten in seinem bedeutendsten Wirken von allem Antheil an jenen Schicksalen ausscheidet, bevor er seiner Ueberzeugung nach am Ende seiner Laufbahn steht (S. XL.). Damit ist nun der Dr. S. nicht einverstanden, und er bemerkt besonders (S. 136.), dass, insofern der Einzelne und das Volk verschiedene Richtungen nähmen, „ein Mehr und nicht ein Weniger auf die Seite der Individualität" fiele, was schon daraus hervorginge, dass bei steigender Cultur der Menschheit überhaupt die Nationalität zu Gunsten der

Individualität schwächer werde. Aber wie hier diese quantitativen Bestimmungen „mehr und weniger" anwendbar sind, sehe ich nicht ein. In dem Hellenischen Volke offenbarte sich der ganze allgemeine menschliche Geist, durchaus nicht weniger, aber in einer bestimmten Form, auf einer „eigenthümlichen Bahn" (S. XLVII.). In Sophokles oder Plato offenbarte sich ebenso der ganze Hellenische, also der ganze menschliche Geist in noch bestimmterer, ganz eigenthümlicher Form. Es ist hier wenn man will, ein Weniger, insofern in der Einzeleigenthümlichkeit eine Ausschliessung und Beschränkung herrscht; es ist hier aber auch zugleich ein Mehr, insofern die Beschränkung eine Steigerung der Kraft hervorruft. Dass das Volksmässige zu Gunsten der Einzeleigenthümlichkeit schwächer werde, sehen wir eben so wenig ein. Beide vielmehr werden schwächer mit der höheren Entwickelung des Geistes, insofern ihnen etwas Natürliches anklebt, welches der Geist überwindet. Der grelle Abstich zwischen den Völkern und Einzelnen herrscht nur auf den niederen Stufen menschlicher Bildung, wo die Natur ein Uebergewicht hat; er wird blässer, je fester sich die Herrschaft des Geistes gründet, d. i. die Herrschaft der allgemeinen Menschlichkeit. Vor dem Geiste erblasst die Natur. Nun ist es auch ferner nicht das Individuum, welches das Volk, indem es über dasselbe hinausginge, „zu der Verbindung mit dem allgemein menschlichen Wesen zurückführt"; sondern vielmehr es ist das Volk, welches sich selbst im Einzelnen mit dem allgemein Menschlichen verbindet.

14) Wir glauben in dem Texte einestheils die Ansicht Humboldts über die Schöpfung der Sprache richtig dargestellt zu haben, anderntheils aber auch, dass diese Ansicht die wahre ist. Anders der Dr. S. Er meint Humboldt habe bloss die Seiten des Widerspruchs unversöhnt hingestellt (S. 138.), und „man könne sich wundern, wie Humboldt das nicht gemerkt habe." Der Dr. S. ist Philosoph; er wundert sich nicht. Wir wünschen aber, er hätte sich in solcher Weise verwundert, dass seine Verwunderung der Anfang zu einer sorgfältigen Prüfung Humboldtscher Ideen geworden wäre. — Der Dr. S. gibt nach dem ersten Abschnitt: über die Principien der Sprachwissenschaft, worin besonders über die Idee der Sprachvollendung gesprochen

wird, einen zweiten mit der Ueberschrift: Begriff der Sprache. Es wird hier die Spracherzeugung in ihren drei „Sphären betrachtet: in der allgemeinen des Menschenthums überhaupt, in der besonderen der Nationalität und in der einzelnen der konkreten Individualität" (S. 87.). Diese Entwickelung des Begriffs der Sprache ist dialektisch, gehört gänzlich dem Dr. S., trägt völlig den Hegelschen Zuschnitt und steht mit Humboldts Werke genau genommen in gar keiner Berührung, trotzdem dass sie oft in Humboldts Worten spricht. Der Dr. S. weiss dies auch gewissermassen: denn er wirft Humboldt den Mangel an Dialektik vor, und dass er es unterlassen habe, die oben genannten drei Sphären streng zu scheiden. Wir haben die Entwickelung des Dr. S. in doppelter Weise zu prüfen, an sich und in ihrem Verhältnisse zu Humboldt. — Sie ist nun erstlich an sich mangelhaft. Sie wird kurz zusammengefasst S. 137.: „Wie sich der Begriff der allgemeinen Menschheit zu dem der Nation beschränkt, so beschränkt sich diese zu dem des Individuums. Individualität ist also Beschränkung der Beschränkung und dadurch wahrhafte Unbeschränktheit und Allgemeinheit." Das ist ein Trugschluss: wenn sich Nationalität zu Individualität beschränkt, so ist letztere nicht Beschränkung der Beschränkung, sondern fernere Beschränkung des Beschränkten, nämlich der zur Volksthümlichkeit beschränkten allgemeinen Menschheit; ist also nicht Negation der Negation, sondern fernere Negation, fernere Determination (denn omnis determinatio est negatio). Das wahre Verhältniss des Einzelnen zur Allgemeinheit haben wir im Text und Anmerk. 13. dargestellt. Eine andere Weise wie der Dr. S. die dritte individuelle Sphäre mit der ersten allgemeinen zusammenbringen will, um den dialektischen Kreislauf zu zeigen, ist wo möglich noch unglücklicher. Er meint nämlich, die dritte Sphäre schlösse sich mit der ersten dadurch zusammen, dass es beim Sprechen des Individuums nur auf den Gedankeninhalt ankomme, nicht auf die nationale Form der Sprache. Aber indem wir den Begriff der Sprache betrachten, kommt es gar nicht auf den Inhalt an, und dadurch kann unmöglich der Zusammenschluss der Sphären vor sich gehen, dass man von der Sache, der Sprache, absieht und etwas anderes, den Inhalt be-

rücksichtigt. Dieser Fehler, dass der Dr. S. den Gedankeninhalt als zur Sprache gehörend behandelt, zeigt sich auch in der weiteren Entwickelung. Es ist aber durchaus festzuhalten, dass Gedanke und Laut, wenn sie auch als Form und Inhalt einer ohne den andern nicht sind, dennoch nicht dasselbe, sondern absolut verschieden sind. Form ist nicht ohne Inhalt; aber die Sprachwissenschaft hat wie die Mathematik und die Logik nur die Form ohne den Inhalt zum Gegenstande der Betrachtung. Die reine Form ist uns hier der Inhalt, welcher wiederum seine eigene Form hat. Die Sprachfähigkeit ist nicht, wie Dr. S. meint, Einheit von Articulations- und Denkvermögen, sondern steht neben dem Denkvermögen. Dennoch ist Sprachfähigkeit mehr als Articulationsvermögen, wie wir später zeigen werden. — Ferner erschleicht der Dr. S., während er in der ersten Sphäre noch keine wirkliche Sprache, sondern nur allgemeine menschliche Sprachfähigkeit hat, in der zweiten Sphäre die wirkliche Sprache. Es kann in der zweiten, besonderen Sphäre, wo sich die allgemeine Sprachfähigkeit besondert, nur besondere Sprachfähigkeiten, noch keine besonderen wirklichen Sprachen geben. Woher denn die Wirklichkeit? Der Dr. S. hat sie erschlichen, nicht nachgewiesen. In der dritten Sphäre wird die Wirklichkeit der Sprache schon vorausgesetzt, also ebenfalls nicht nachgewiesen. — Endlich hat der Dr. S. das wechselnde Verhältniss von Stoff und Form durchaus verkannt (s. Anmerk. 23.). Die wahre Sachlage werden wir später im Texte zeigen. Dies möge genügen, um die dialektische Verwirrung des Dr. S. klar gemacht zu haben.

Ansprechender aber wird es sein, zu sehen, wie der Dr. S. mit seiner ganzen Entwickelung zu Humboldts Werk in eine durchaus schiefe Stellung tritt. Der Dr. S. hat dies selbst gar wohl bemerkt; nur weiss er nicht zu sagen, wie denn das gekommen ist, und so wirft er Humboldt die Verwirrung vor, die er selbst angerichtet. Er trägt ungefähr Humboldts Gedanken vor, aber so zusammengestellt, dass sich dieser schwerlich darin erkennen würde. Er behandelt eine ganz andere Frage als Humboldt. Seine Entwickelung der Sprache ist eine psychologische; Humboldt steht immer auf dem Boden der Geschichte. Indem im Anfang der Psychologie die Seele betrachtet wird in

ihrer Allgemeinheit als die allgemeine Substanz, in ihrer Besonderung als die besonderen Naturgeister, in der Racen- und Völkerverschiedenheit, und endlich als individuelles Subject; so gilt diese Entwickelung für alle folgenden Bestimmungen der Seele. Das Einzelne hat alle Bestimmtheiten des Besonderen und Allgemeinen in sich, aber in einfacher Einheit. Dies gilt nun auch von dem subjectiven Geist als sprechenden. So wenig nun aber der Psychologe glauben kann, mit jener Entwickelung der Seele, als allgemeine, besondere und einzelne schon das geschichtliche Entstehen der Völker gezeigt zu haben, so wenig hat der Dr. S. das geschichtliche Entstehen der Sprachen durch seine psychologische Entwickelung gezeigt. Dennoch soll diese für jene gelten. Das geht so wenig an, als wollte Jemand die Darstellung der Seelenthätigkeit des Wollens für Staatengeschichte, der Phantasie für Kunstgeschichte, der Idee für Geschichte der Philosophie ausgeben. Humboldt aber betrachtet den objectiven Geist; er hat die psychologische Entwickelung des Begriffes der Sprache hinter sich (doch gibt er sie nachträglich § 9—12). Der subjective Geist ist auch Sprachfähigkeit, wie er vorstellen, wollen u. s. w. ist. Der objective Geist hat sich nun in allen seinen Richtungen in der Geschichte bethätigt; er hat gesprochen. Wie, fragt nun Humboldt, ist es geschehen? wie sind die geschichtlich gegebenen Sprachen entstanden? Hier ist also auch die Trennung jener drei Sphären völlig unmöglich. In dem wirklichen Einzelnen kommt die Sprache zur Wirklichkeit. Der aber ist Mensch, gehört einem besonderen Volke an und ist ein bestimmter Einzelner. Mit ihm sind die drei Sphären auf einmal gegeben; die beiden ersten sind in bestimmter, einzelner Form in ihm. Wie nun in ihm überhaupt die drei Sphären des menschlichen Daseins verwirklicht sind, so hat auch in der wirklichen Sprache des Einzelnen der Begriff der Sprache alle drei Sphären zugleich durchlaufen, alle drei sind verwirklicht mit einem Schlage. So durfte Humboldt dieselben nicht mehr trennen. Der Dr. S. aber hätte es ebenfalls nicht gebraucht. Seine dialektische Entwickelung gilt mit sehr wenigen Abänderungen, wie er selbst sagt, für jede geistige Thätigkeit. Aber diese Entwickelung hat ja die Psychologie schon von vorn herein gegeben. Darum braucht man sie nicht für jede Thätigkeit zu wiederholen. —

Weil aber der Dr. S. bloss den Begriff der Sprache psychologisch entwickelt, darum kommt er auch an die wirkliche Sprache in seinem Buche gar nicht heran. Er hat in seiner dritten Sphäre nicht die individuelle Sprache, sondern die individuelle Sprachfähigkeit. Der reine Begriff der Sprache, um welchen allein sich die Dialektik bekümmert, ist nur die Möglichkeit der Sprache. Um die Verwirklichung der Sprache zu erfassen, müssen wir thun, was die Sprache selbst thut, indem sie sich verwirklicht; wir müssen aus unserm reinen Begriffe heraustreten, damit wir erfahren und betrachten, was geschieht. Der Dr. S. ist im reinen Begriffe stecken geblieben. Der ist freilich sehr klar und durchsichtig, wie ein leeres Glas. Es ist darin nicht viel zu sehen. In der Erfahrung haben wir festere dunklere Stoffe mit unserem Blicke zu durchdringen. Hiemit denken wir, wie im Texte die wahre Entwickelung der Sache nach Humboldt, so hier die völlige Unzulänglichkeit der Entwickelung des Dr. S. nachgewiesen zu haben.

15) Wir gestehen dem Dr. S. gern zu, dass Humboldt weniger „von der Sprache überhaupt oder besser: Sprachfähigkeit als specifischer Dynamis des menschlichen Wesens, und deren Zusammenhang mit der Geistesentwickelung reden will"; er wusste, dass von jener allgemeinen Sprachfähigkeit sich wenig Wahres sagen lässt, sobald man von der Verschiedenheit ihrer Verwirklichungsweisen bei den Völkern absieht. Sobald die Sprachfähigkeit wirksam wird, einen Einfluss erhält, tritt die Verschiedenheit der Sprachen ein, und damit verschiedene Wirkungsweisen. Darum spricht Humboldt meist nur von dem Verhältniss der Verschiedenheit der Sprachen zur Verschiedenheit der geistigen Entwickelung, wie sie sich in der Besonderung und Spaltung der verschiedenen sich gegen einander abgränzenden Volkseigenthümlichkeiten offenbart. Denn es kann auch ebenso von einer Entwickelung des allgemeinen Geistes, abgesehen von der Verschiedenheit der Völkergeister, gar nicht viel die Rede sein. Der Dr. S. zeigt nun auch darin wieder, dasser Humboldts Ideen nicht gefasst hat, indem er sagt: „Entwickelung ist also hier im Sinne von Zerlegung, Entfaltung in verschiedenen Sphären zu nehmen." Denn Humboldt sieht ja in dieser Zerlegung in verschiedene Völker und Sprachen

die immer neuen und oft gesteigerten Gestaltungen, in welchen sich der Geist erzeugt oder fortbildet. Jene Entfaltungen sind ja nur äusserlich unverbunden, hängen aber der allgemeinen inneren Ursache nach, welche der eine sich entwickelnde Geist ist, eng zusammen, und bilden die Entwickelungsstufen des Geistes.

16) Der Dr. S. hat in der Behandlung des Punktes, den wir im Texte besprochen haben, wieder Dinge gesagt, welche theils nicht im Humboldt stehen, theils Humboldts Worten widersprechen. Er sagt (S. 71. 26.): „Die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts stellt sich hauptsächlich als eine doppelte dar, als eine Entwickelung des praktischen Geistes und des theoretischen Geistes. Das Princip und zugleich das Ziel der ersteren ist die sittliche Freiheit, oder objectiv gefasst, das Gute, ihr absolutes Organ der menschliche Wille, ihr einzelnes Produkt die That, und die absolute Form ihrer Realisation überhaupt die Geschichte; das Princip und ebenfalls zugleich das Ziel der zweiten ist die vernünftige Erkenntniss, oder in objectivem Sinne die Wahrheit, ihr absolutes Organ das menschliche Denken, ihr einzelnes Produkt die bestimmte Vorstellung und die absolute Form ihrer Realisation die Sprache." Diese Stellung der Sprache wüsste ich durch keinen Ausspruch Humboldts zu rechtfertigen, und sie ist durchaus falsch. Vielmehr entspricht der Geschichte als die ihr gegenüberstehende unendliche Form der Verwirklichung der Wahrheit nur die Wissenschaft. Dagegen ergibt sich für die Sprache folgende, jenen zwei Reihen entsprechende, dritte: Princip und Ziel — (Freiheit, Erkenntniss) Gedankendarstellung; Organ — (Wollen, Denken) Articuliren; einzelnes Product — (That, Vorstellung) Satz; Form der Realisation — (Geschichte, Wissenschaft) Darstellungsformen oder Style. Dem entsprechend gliedert sich die Sprachwissenschaft in folgende Zweige: 1) die Principienlehre oder die psychologische Darstellung des Wesens der Sprache überhaupt; 2) die Articulationslehre oder die Physiologie der Sprachen; 3) die Satzlehre oder Grammatik und Wörterbuch; 4) Styllehre oder Literaturgeschichte. Humboldt stellt allerdings die Geschichte, als die Entwickelung des praktischen Geistes, der inneren geistigen Entwickelung gegenüber. Aber in seinem Werke, welches wir hier besprechen, berück-

sichtigt er bloss letztere, scheidet aber in ihr wiederum und stellt Sprache und Geisteseigenthümlichkeit gegenüber, wie dies schon aus dem Titel hervorgeht. Der Einfluss der Sprache auf alle geistigen Anlagen, Klarheit der Begriffe, Lebendigkeit der Anschauung, auf Empfindung und Gesinnung und die Rückwirkung dieser auf die Sprache sollte erörtert werden. Der Einfluss der Cultur und Civilisation wird ausdrücklich ausgeschlossen. — Der Dr. S. setzt zu der Geschichte und Sprache als dritte Verwirklichungsform des Geistes die Kunst. Sie sei die symbolische Einheit jener beiden, ihre Quelle oder ihr Organ wäre die Empfindung! Dies gehört dem Dr. S. ganz eigenthümlich an: denn Hegel wie Humboldt sehen die Einbildungskraft für Quelle der Kunst an.

17) Des Dr. S. Angriff (S. 113.) gegen das im Texte Vorgetragene scheint uns eines näheren Eingehens nicht würdig. Er scheint hier bloss von einem Widerspruchskitzel getrieben. Derartige Verwechselungen, wie die von Literatur und Sprache, finden sich wohl bei Dr. S., aber nie bei Humboldt. An ein wirkliches aprioristisches Construiren oder Deduciren der Sprache nach allen einzelnen grammatischen Verhältnissen und dem lautlichen Stoffe aus dem Volksgeiste heraus hat weder Humboldt noch sonst jemand gedacht. Aber Humboldt, wie Böckh und Hegel, wollte die Forderung ausgesprochen haben, dass die Sprachforschung immer dahin gehen müsse, in der Sprache den Zusammenhang mit allen anderen Geistesthätigkeiten, die Einheit ihres Ursprungs und ihres eigentlichen Gehaltes nachzuweisen, die Sprache darzustellen als das vom Volksgeiste selbst geschaffene Bild seiner selbst. Der Dr. S. hat übrigens dieselbe Forderung ausgesprochen, wenn er (S. 123 u. o.) sagt, die Form der Sprache sei die geistige Individualität der Nation. Auch hat Humboldt dieselbe sein ganzes Werk hindurch begründet und, wie er beabsichtigte, sie im allgemeinen erfüllt. An ihr, als an einer Einzelheit Anstoss nehmen, heisst Humboldts Werk nicht verstanden haben. Die Grammatiken der einzelnen Sprachen haben sie im einzelnen durchzuführen. Dass es von ihnen noch nicht geschehen ist, ist ihr Mangel. An einzelnen Andeutungen jedoch fehlt es nicht, die aber weniger bei den Grammatikern als bei den Psychologen zu suchen sind. Wir können aber

nicht umhin, von dem Herrn Dr. Agathon Benary besonders zu erwähnen, dass er in seinen vortrefflichen Vorlesungen über römische Grammatik und Literatur die Rücksicht auf den Zusammenhang der römischen Sprache mit der Eigenthümlichkeit des römischen Geistes, wie sie sich überall, besonders im Staatsleben ausspricht, durchgehends festhält. Es wird von ihm hierbei auch besonders der Gegensatz des römischen Geistes zum griechischen scharf hervorgehoben. Wann werden wir dazu gelangen, dass alle Grammatiken in solcher Weise ausgearbeitet werden! So scheint es z. B. Aufgabe der französischen Grammatik nachzuweisen, wie die Centralisation der französischen Regierung, das Verwischen aller persönlichen Eigenthümlichkeit durch die allgemein herrschenden gesellschaftlichen Formen sich in der bestimmten, die Freiheit des Einzelnen hemmenden Gesetzlichkeit der französischen Sprache darstellt, die es sich gefallen lässt, durch einen akademischen Sprachgerichtshof tyrannisirt zu werden. Ein anderes besonders hervortretendes Beispiel an der chinesischen Sprache werden wir später im Texte geben.

18) Hier ruft der Dr. S., der als frommer Hegelianer den im Text angeführten Satz Humboldts über die Unbegreiflichkeit des Werdens mit grösster Selbstzufriedenheit und in der Sicherheit seiner alles begreifenden Philosophie angreift, freudig aus (S. 118.): „Liegt das Begreifen in der Mitte von Nichts und Etwas, in jener Kluft, wodurch sie getrennt werden, so befindet es sich ja gerade in dem Uebergange des einen zum andern, und folglich ist dieser Uebergang selbst im Begreifen; mit anderen Worten: das Werden selbst ist ein Begreifbares." Der Dr. S. hat wieder die einfachsten Worte nicht verstanden. „In der Mitte von beiden" heisst nicht von Etwas und Nichts, sondern in der Mitte der beiden Klüfte, welche das Etwas bei seinem Anfang und seinem Ende einschliessen.

19) Dennoch hat uns der Dr. S. eine solche Annahme zugemuthet. Er hat auch dadurch nur gezeigt, dass er nichts von Humboldt verstanden hat.

20) Auch der Dr. S. rühmt diese im Text im Auszuge gegebene Darstellung Humboldts, glaubt aber hier nur denselben Gegenstand wieder zu finden, der schon S. L. besprochen ist und zwar dort, wie er meint, ungenügender. Wer einmal, wie

Dr. S. das Vorurtheil hat, bei Humboldt ginge alles drunter und drüber, der kann auch glauben, Humboldt behandle denselben Gegenstand an zwei verschiedenen Orten auf verschiedene Weise. Uns muthe man dergleichen Annahmen nicht zu. Während dort von der ursprünglichen Bildung und Schöpfung der Sprache die Rede ist, wird hier von der Fortbildung gesprochen. Dort ist der Gegensatz: der Einzelne und die Gesammtheit (wir haben oben gesehen, wie ihn Humboldt lösen kann, aber nicht der Dr. S.); hier die fertige Sprache und das jedesmalige Sprechen des Einzelnen.

21) Der Dr. S. betrachtet die Form der Sprache in doppelter Weise: einmal richtig in Humboldtscher Weise, dann aber, weil diese weder in seine dialektische Zwangsjacke sich recht fügen, noch mit seinen über Humboldts Sprachwissenschaft vorgefassten Meinungen zusammenstimmen will, noch in einer anderen, von ihm dialektisch gefundenen, Humboldt untergeschobenen Weise, wonach die Form als „das Verhältniss der einzelnen Sprache zu den übrigen Sprachen in Rücksicht auf die relative Vollendung ihres Baues" angegeben wird. Diese Bestimmung ist bei ihm mit keinem Worte Humboldts belegt. Wir haben im Texte gesehen, dass die Form an sich nicht das Verhältniss der einzelnen Sprache zu den übrigen ist; sondern man muss, da sie objectiv „der specifische Weg ist, welchen die Sprache zum Gedankenausdruck einschlägt" durch die Darstellung derselben „zu übersehen im Stande sein, wie sie sich zu anderen Sprachen verhält" (S. LXII.). Die Form objectiv, an sich, steht in keiner Beziehung zur Idee der Sprachvollendung. Aber ihre Darstellung ist uns ein Mittel, eine „Handhabe" (S. LVI.), sie in diese Beziehung zu versetzen.

22) Der Dr. S. gibt im dritten Abschnitte seines Buches die Grundzüge einer philosophischen Grammatik, welche er so einleitet (S. 147.): „Diese allgemeine Sprachform ist aber hier nicht mehr als die blos abstracte Realisation des Denkens, als der allgemeinen theoretischen Seelenthätigkeit des Menschen zu fassen, sondern als die concrete Gestaltung dessen, was man überhaupt unter Sprache verstehen kann, also abgesehen von den im Begriff derselben liegenden Bestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. So hat z. B. der Begriff „Wort"

allerdings eine dreifache Bedeutung, je nachdem er als Form der Vorstellung überhaupt, oder einer nationalen Vorstellung, oder einer einzelnen Vorstellung, wie sie momentan dem sprechenden Individuum zum Bewusstsein kommt, gelten soll; andererseits aber kann bei diesem Begriff auch von den angegebenen Bestimmungen abstrahirt werden, insofern es nämlich bei der genetischen Betrachtung desselben ganz gleichgültig ist, ob man ihn unter diesem oder unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet. Diese genetische Betrachtung der Sprachelemente scheint (!) uns zwar auf den Standpunkt der ersten Sphäre zurück zu versetzen, in der That aber gehört sie dieser nur insofern an, als sie das Allgemeine zum Zweck hat, insofern aber nicht, als sie dies Allgemeine nicht in seiner Abstraction vom Besonderen und Einzelnen, sondern in seiner Einheit mit ihnen zum Object macht." Jene allgemeine Sprachform also, wird gesagt, sei nicht abstract, sondern concret, d. h. sie habe das Allgemeine in seiner Einheit mit dem Besondern und Einzelnen. Dann aber heisst es dennoch: „abgesehen von den Bestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit"; also abgesehen von allen drei Bestimmungen. Aber doch hat sie das Allgemeine zum Zweck. Es soll von jenen drei Bestimmungen abgesehen werden, „insofern es ganz gleichgültig ist, ob man die Sprachform unter diesem oder einem anderen Gesichtspunkte betrachtet." Insofern aber letzteres ganz gleichgültig ist, hat man eben die abstracte, leere Allgemeinheit, welche Humboldt mit seinem „bloss" brandmarkt. Das ist die leere Allgemeinheit, bei der man von dem Besondern und Einzelnen und darum auch von dem wahrhaft Allgemeinen absieht. So hinkt denn der Dr. S. mit seiner Versicherung, er betrachte das Allgemeine in Einheit mit dem Besondern und Einzelnen, hinten nach. Wie kann es auch anders sein? Er ist bei seiner Entwickelung des Begriffes der Sprache durch die drei Sphären nicht dazu gekommen, das Entstehen der wirklichen Sprache zu zeigen. Wir haben in seiner dritten Sphäre immer noch erst individuelle Sprachfähigkeit, kein wirkliches Sprechen (Anmerkg. 14.). Folglich stehen wir auch in diesem dritten Abschnitte der Wirklichkeit gegenüber in der Möglichkeit der Sprache. So bleibt der Dr. S., (wie alle philosophischen Grammatiker)

bei seiner (sogenannten concreten) Entwickelung des Sprachinhalts allen wirklichen Sprachen fremd. Wie seine Entwickelung der drei Sphären des Begriffes der Sprache eine vorgeschichtliche Entwickelung war, so ist auch die Entwickelung des Sprachinhalts eine ausserwirkliche, aussermenschliche. So ist auch die ganze Hegelsche Logik eine ausserweltliche, leere. Wie diese „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist" (Logik I. S. 36.); so geben uns die Philosophen auch die vorweltliche Sprachform dieses vorweltlichen Gottes. — Wir könnten dem Dr. S. leicht zugestehen, er habe die Allgemeinheit in ihrer Einheit mit der Besonder- und Einzelheit zum Gegenstande. Aber diese Besonderheit und Einzelheit sind ja selbst nur leere Allgemeinheiten und Abstracta der besondern und einzelnen Erscheinungen; darum hat der Dr. S. doch immer nur die drei- oder vierfache leere Allgemeinheit.

23) Wir haben schon Anmerk. 14. erwähnt, dass der Dr. S. die Sprache durch drei Sphären sich entwickeln lässt. In der allgemeinen Sphäre habe die Sprache als blosse Möglichkeit die Formlosigkeit zur Form; aber man könne hier die Sprache als „dynamische Form des theoretischen Geistes betrachten, der als Stoff gegen diese Form das Denken — aber ebenfalls als Dynamis betrachtet — überhaupt" sei (S. 93.). So „erscheint nun die Sprache als allgemeines Articulationsvermögen des Menschen. Als die ungeschiedene Einheit des Denk- und Articulationsvermögens wird weiterhin die Sprachfähigkeit in der besonderen Sphäre selber zum blossen Stoff für die Spracherzeugung und erhält in dieser als bestimmte Sprache ihrerseits eine Form, welche nichts anderes ist als die nationale Form des Volksgeistes überhaupt. Als diese Einheit der realen Spracherzeugung und des geistigen Nationaltypus wird die Sprache in der dritten Sphäre abermals zum Stoff für das individuelle Denken." Aber das Denken gehört nicht der Sprache. Das einfache Verhältniss haben wir S. 139. dargestellt.

24) Humboldt bespricht den Character der Sprachen in dem 57 Seiten 4to langen §. 20., und der Dr. S. sagt: dieser § „gehört durch die Fülle und Feinheit an (?) treffenden Bemerkungen über die geistige Individualität der Sprachen zu dem Lehrreich-

sten und Schönsten, was jemals hierüber geschrieben, ja vielleicht gedacht worden ist. Hier konnte der philosophische Geist Humboldts die ganze Zartheit seines bewundernswürdigen Takts und die ganze Tiefe seines ahnungsreichen Gefühls offenbaren." Nun denn, so fragen wir den Dr. S., ist wohl die Weise gerechtfertigt, in welcher er einen solchen Mann behandelt, der einen solchen § denken und schreiben konnte? Uns Jüngern steht Achtung und Ehrfurcht vor so grossen Männern, wie Humboldt einer war, durch welche allein wir sind und haben, was wir sind und haben, wohl an; und wenn es unsere Aufgabe ist, ihre Lücken aufzusuchen und auszufüllen, und wenn uns dies gelingt, so müssen wir nicht vergessen, dass jene es sind, durch welche uns dies erst möglich gemacht wird. Der Dr. S. aber scheint sich so in den Formeln der absoluten Philosophie verstrickt zu haben, dass er über Hegel sich den Sinn für jede andere Grösse verschlossen hat. Gewiss gegen den Willen Hegels. Der hat wohl nie gesagt: Ich bin dein Meister; du sollst keinen anderen Meister neben mir haben. — Uebrigens hat der Dr. S., wie gerade die eigenthümlichsten Ideen Humboldts über das Genie, über die Idee der Sprachvollendung u. s. w., so auch seine Worte über den Charakter der Sprachen nicht verstanden, und wir müssen ihn hier zu denen zählen, welche Humboldt rühmen und nicht verstehen (Schasler S. IV. u. 4.). Denn wie der Charakter der Sprachen ein Stoff für die feinste Betrachtung ist, wie er die Spitze der Sprachwissenschaft bildet, so treffen hier auch alle Sünden des Dr. S. gegen Humboldt zusammen, und wir gerathen hier bei ihm in ein wahres „Nest von Widersprüchen". Er sagt (S. 119.): „Das Verhältniss der einzelnen Sprachen zu den übrigen Sprachen in Rücksicht auf die relative Vollendung ihres Baues heisst die Form der Sprache." In einer anderen (S. 120.) „Beziehung aber ist die Form der Sprache als das Beständige und Gleichförmige so vollständig als möglich in seinem Zusammenhange aufgefasst und systematisch dargestellt zu betrachten." Diese Doppelseitigkeit des Begriffes der Form haben wir im Texte (S. 77.) in ihrem wahren Lichte gezeigt; jedenfalls muss sie, da der Begriff immer nur ein einfacher, in sich einiger sein kann, in der Einheit des Begriffes der Form liegen. Der Dr. S. fährt aber fort: „Begreifen wir endlich die

Form in dieser Doppelseitigkeit ihres Begriffs, d. h. in jener inneren und in dieser äusseren Beziehung, als Einheit der beiden für sich entwickelten Seiten, so ist damit die Definition des Charakters der Sprache gegeben.'' Wenn hier ein Unterschied zwischen Charakter und Form sein soll, so könnte es wohl nur der sein, dass in dieser die Seiten noch nicht entwickelt wären. Wie das aber nach dem Dr. S. sein kann, welcher die Form als das Verhältniss der Sprache zur Idee der Sprachvollendung, welches also schon gleich entwickelt und dargelegt ist, bestimmt, sehen wir ebenso wenig, als wir wissen, wie die andere Beziehung der Form, als das Beständige und Gleichförmige der Spracharbeit, sich noch mehr entwickeln kann. Aber auch darin etwa, dass in der Form jene beiden Seiten noch mehr auseinanderfielen, im Charakter dagegen in engster Einheit zusammengefasst wären, kann der Unterschied nicht liegen: denn der Charakter ist nach dem Dr. S. (S. 126.) ebenso wie die Form einer zwiefachen Bestimmung fähig, ist ein äusserer und ein innerer. Dass demselben wirklich Charakter und Form ineinander laufen, zeigt auch der Umstand, dass er, wenn von dieser die Rede ist, Worte Humboldts anführt, die von jenem gesagt sind, und umgekehrt. So führt er S. 127., wo er vom Charakter spricht, Humboldt S. CCIII. CCIV. CCVI. an, wo von dem Bildungsprincip gesprochen wird, welches sich in der Form zeigt. Andererseits führt er S. 83., wo die Rede von der relativen Vollkommenheit der Sprache ist, welche durch die Form bedingt wird, Humboldts Worte über den Charakterunterschied der Sprachen an, wodurch denn auch (vergl. ferner S. 55. 127.) ein Widerspruch aus Humboldts Worten sich ergibt, auf den er besonders aufmerksam macht. Wenn aber Charakter und Form von ihm als verschiedene Begriffe gefasst wären, so könnte dadurch, dass über den einen das Gegentheil von dem gesagt wird, was über den anderen behauptet worden, noch kein Widerspruch entstehen. Wenn er ferner sagt: „Insofern die eine Bestimmung (des Charakters) darin besteht, einer Sprache die ihr gehörende Stellung zu der Sprachvollendungsidee sowie auch folglich zu allen übrigen Sprachen anzuweisen, gibt sie den Begriff des äusseren Charakters, welcher die Sprache nach der Reinheit ihres Bildungsprincips unterscheidet''; so möchten wir

wissen, wie der äussere Charakter von der äusseren Beziehung der Form geschieden wäre. Alles, was der Dr. S. über jenen sagt, ist aus Humboldts §. 19. entlehnt, wo noch immer von der Form, nicht vom Charakter die Rede ist. Wie soll sich ferner vom äusseren Charakter der innere unterscheiden, „bei dem nur auf den specifischen Grad der Sprache selbst in Bezug auf die Idee der Sprachvollendung reflektirt wird"? Soll etwa dieser specifische Grad etwas anderes sein, als die der Sprache „gehörende Stellung zu der Sprachvollendungsidee", welche der äussere Charakter bestimmt? S. 54. heisst es: „Der äussere Charakter liegt in dem ganzen grammatischen und lexikalischen Bau, also hauptsächlich in dem, was wir als Material einer Sprache zu bezeichnen pflegen (und wo liegt denn die Form der Sprache?); der innere Charakter ist nun die diesem Stoff adäquate Form." Der innere Charakter soll also die Form sein, und der äussere Charakter liegt in dem Stoff. Aber wie liegt er denn da? als Stoff? als Form?

Wir sind es satt, noch länger Widersprüche aufzuzählen. Von dieser ganzen Verwirrung ist bei Humboldt nichts zu finden. Der Grund eines solchen Missverständnisses liegt erstlich darin, dass der Dr. S. von dem Vorurtheile besessen ist, Humboldt habe alle seine Bestimmungen in Beziehung auf ein Sprachideal gemacht. Zweitens scheint er sich in den Hegelschen logischen Kategorien verwirrt zu haben. Die Form, ihre beiden Bestimmungen als äussere und innere, der Charakter, sollten wohl die drei Momente der unmittelbaren Einheit, der Differenz, der concreten und gesetzten Einheit darstellen. Vielleicht irren wir nicht, wenn wir vermuthen, dem Dr. S. hätten folgende Kategorien vorgeschwebt: Qualität — unmittelbare Einheit, Form; Realität und Negation — Differenz, innere und äussere Beziehung der Form; Daseiendes oder Etwas — vermittelte Einheit als Selbstvermittlung, Charakter oder die nationale Sprache in ihrem charakteristischen Gepräge. Wir haben im Texte das wahre Verhältniss schon gezeigt. Der Charakter als etwas bei weitem Innerlicheres als die Form, als mehr Geistiges hat keinen Raum in den endlichen Kategorien der Qualität; wie auch Hegel (Encycl. I. S. 160.) ausdrücklich erwähnt, der Charakter eines Menschen sei nicht die Qualität seiner Seele. Darum

ist auch der Charakter von Humboldt nie und nirgends als ein äusserer bestimmt worden, wenn er auch sagt, dass derselbe, obgleich durchaus ein innerer, sich in jeder Aeusserlichkeit „in Tracht, Sitten, Lebensweise, Familien- und bürgerlichen Einrichtungen" (S. CCXXXII.) offenbart. Wir glauben sogar drittens die Stelle in Humboldts Werk angeben zu können, durch welche der Dr. S. zu dieser Scheidung eines äussern und inneren Charakters veranlasst oder in ihr bestärkt wurde. Sie findet sich S. CCVIII. „Man muss also den grammatischen und lexicalischen Bau gleichsam als den festen und äusseren von dem inneren Charakter unterscheiden." Da steht es deutlich, man müsse den äusseren Charakter von dem inneren scheiden, und jener liege im grammatischen und lexicalischen Bau; ganz wie der Dr. S. sagt. Aber hier hat uns Humboldt sogar, wie er sonst so wenig thut, durch äussere Mittel, durch Typen geholfen. Indem er nämlich das Attribut „inneren" gesperrt drucken liess, „äusseren" dagegen nicht; so hat er uns dadurch hinlänglich gewarnt, beide auf gleiche Weise als Attribute zu Charakter zu ziehen. Vergleicht man nun zu dieser Stelle die Ausdrücke: „äusserer Bau (S. CCIX.), äusserliche Structur" (S. CCVII.) und die ganzen Stellen, so erleidet es keinen Zweifel, dass die Worte: „festen und äusseren" als Attribute zum vorangehenden Worte „Bau" zu ziehen und bloss aus periodischen Rücksichten nachgestellt sind. Wir erhalten also als Gegensätze den grammatischen und lexikalischen Bau (die Form) als das Aeussere und den Charakter als das Innere der Sprache, wie dasselbe zu Anfang des §. gesagt ist. Daher des Dr. S. Vermischungen und vergebliche Bemühungen, zu scheiden. Dass übrigens ein sogenannter Hegelianer von dem Charakter der Sprachen, wie ihn Humboldt bestimmt, nichts verstehen konnte, scheint nicht auffallend. Der Charakter ist „etwas Höheres und Ursprünglicheres in der Sprache, als das Reich der Formen, etwas, von dem er, wo das Erkennen nicht mehr ausreicht, doch das Ahnden in sich tragen muss" (S. CCIX.). Man muss ihn fühlen den Charakter; darum wird er sich dem begreifenden Erkennen des Dr. S. nicht ergeben.

25) Wir können uns nicht wundern, dass der Dr. S., dem es weniger darauf ankam, Humboldts Ideen aufzufassen, als viel-

mehr nur an Humboldts Worten, recht oder falsch verstanden, den Faden seiner eigenen Dialektik abzuwickeln, auch den Begriff des Articulationssinnes nicht zu erfassen vermocht hat. Er ist ihm (S. 170.) mit der allgemeinen Articulationsfähigkeit zusammengelaufen. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn es beim Dr. S. heisst (S. 171.): Wir können Humboldt nicht beistimmen, wenn er den Articulationssinn eine der Feinheit der Sprachorgane und des Ohrs untergeordnete Bedeutung zuerkennt", da es doch bei Humboldt ausdrücklich heisst (S. XCIX.), jener sei ein „höheres Prinzip." Wenn dies bloss Nachlässigkeit vom Dr. S. ist, so müssen wir mindestens dem Nachlässigen jeden Beruf zur Kritik absprechen. Lächerlich sind auch die Vorwürfe gegen Humboldt (S. 173.), welche darauf beruhen, dass er das Wort „bedeutsam" in anderem Sinne genommen hat, als dem Dr. S. beliebte.

26) Der Dr. S. begreift (S. 48.) nicht, wie nach der im Text angeführten Stelle die Flexion entspringen solle. Er denkt nämlich bei Flexion an Declination und Conjugation, während Humboldt dort nur an die Bildung der Redetheile in ihren Grundformen dachte. Ich glaube aber, es bedurfte nur der wenigen Zusätze, die wir gemacht haben, um auch die vollständige Formbildung zu begreifen. An eine Synthesis aber des Einzelnen mit seiner wirklichen Gattung, wenn z. B. statt Eiche gesagt wird Eichbaum, wie der Dr. S. (S. 52.) meint, hat Humboldt nie gedacht, aber etwa an die Synthesis der Eiche mit der Kategorie der Substanz. Wir müssen übrigens lobend anerkennen, dass der Dr. S. hier eingesteht, es könne dies ein Punkt sein, den er nicht verstanden habe.

27) Der Hebräer scheint in der That den Accusativ als einen Casus des Leidens aufzufassen, und so steht das Subject der passiven Verba im Hebräischen in dem genannten Casus. Dieser kann aber auch eben deswegen nicht unser Accusativ sein, nicht Casus des Objects. — Man hat bisher zur Widerlegung der philosophischen Grammatiker immer nur auf die chinesische Sprache gewiesen. So weit hätte man nicht zu gehen brauchen. Die seit Jahrhunderten unter uns so vielfach bearbeiteten semitischen Sprachen hätten uns nicht minder zeigen können, wie unhaltbar jene philosophisch construirten grammatischen Katego-

rien sind, insofern sie für durchaus nothwendige und bei allen Völkern vorhandene Sprachformen gelten sollen: wenn wir diese Sprachen nur ohne vorgefasste Meinung nach ihrem wirklichen Wesen hätten auffassen können. Die chinesische Sprache ist es weder allein, noch ist sie es ganz vorzugsweise, welche den Philosophen ganz abweichend erscheinen muss.

Schluss.

Hieraus möge der Leser ersehen, was er von des Dr. Schaslers Buche zu halten habe. Auf anderes, was wir hier nicht Gelegenheit hatten zu besprechen, werden wir an einem andern Orte kommen, wenn nicht unterdess schon bedeutendere Schriften zur Erläuterung und Beleuchtung Humboldtscher Ideen erschienen sind, was wir sehnlichst wünschen und auch hoffen. Kann es doch für die Jünger der Sprachwissenschaft nichts Lohnenderes und nichts Ehrenvolleres geben als den Ideen jenes Mannes zu dienen, welchen mit dem Stagiriten zusammenzustellen Böckh sich nicht scheute. Und mit den Worten Böckhs, welche dieser wahrhafte Geistesgenosse Humboldts in einer Gedächtnissrede, wie mir scheint, nicht minder sich selbst als diesem, dem sie galt, zum Ruhme aussprach, nehmen wir vom Leser Abschied: „Gesetzt auch, die mannigfachen Richtungen, welche Humboldt in seiner Person vereinigte, könnten einzeln mit demselben oder ähnlichem Glück verfolgt, und so was er zu seinem Ziele gestellt, fortgesetzt, vielleicht auch in Kleinigkeiten noch vollständiger erreicht werden, weil die neuen Arbeiter jeglicher sich auf einen kleineren Theil des geistigen

Gebietes beschränkten und dieses bis ins Besonderste zu vollenden suchten: wiewohl Humboldt von den umfassendsten und allgemeinsten Ansichten mit seltener Hingebung und Geduld bis in die geringsten und feinsten Einzelheiten hinabstieg, und gerade dieses mit zu seiner Eigenthümlichkeit gehörte, dass er aus der Gesammtheit des unzähligen Mannigfaltigen den allgemeinen Gedanken hervorbildete, und ebenso diesen wieder bis in das Besonderste organisch gliederte, den gesammten Stoff, welcher für andere todt da lag, mit Leben und Geist durchdrang, befruchtete und beseelte: doch gesetzt auch, sage ich, die Richtungen, welche er verband, würden in ihrer Trennung nicht ohne Glück verfolgt, so wird doch die grosse Persönlichkeit nicht wieder hergestellt, welche den vielseitigen Bewegungen die Einheit gab, die Einheit, in welcher zugleich die fruchtbarste Wechselwirkung verschiedener und gewissermassen entgegengesetzter Thätigkeiten auf einander möglich wurde. . . . Er war ein wirklicher, von Ideen durchdrungener und geleiteter Staatsmann, und wir wagen es zu sagen, und es wird in den verschiedenen Beziehungen, die in dem Worte liegen, verstanden werden, er war ein Staatsmann von Perikleischer Hoheit des Sinnes. . . . Philosophie und Poesie, Redekunst, geschichtliche, philologische, linguistische Gelehrsamkeit waren in ihm zu einer durch keinen Missklang gestörten Harmonie und zu jenem wunderbaren Ebenmass verschmolzen, welches das Gepräge der besonnensten Meisterschaft ist. . . . Wie Platons frühere dichterische Studien auch über seine späteren philosophischen Werke einen wundervollen Glanz verbreiten, so verklärt Humboldts nachmalige Forschungen über die Sprachen der gesammten Menschheit, in welchen er den ganzen Erdkreis in dieser Beziehung umspannend, früher kaum Geahnetes in einem Masse leistete, welches die Kraft des Einzelnen zu übersteigen scheint, die Glorie

einer von dem Urbilde der Schönheit ursprünglich erfüllten Seele. . . . Das hinterlassene Werk wird der Mitwelt und Nachwelt zeigen, wie nach einem langen der Erkenntniss geweihten Leben ein mächtiger Geist die zerstreuten Quellen des Wissens zusammenleiten, aus ihnen neue und durchgreifende Ansichten schöpfen, und den verschiedenartigen Bau mannigfacher Zungen den ewigen Gesetzen der Intelligenz beherrschend unterwerfen kann".

Druck von Marquardt & Steinthal.

Humboldt, W. v., Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. I. —III. Bd. gr. 4. 18 Thl. 15 Sgr.

— — Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. gr. 4. 4 Thl.

— — Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen. gr. 4. 10 Sgr.

Kuhn, A., de Conjugatione in — Mi linguae sanscritae ratione habita. 8 maj. 10 Sgr.

Lepsius, Dr. Richard, zwei sprachvergleichende Abhandlungen. 1) Ueber die Anordnung und Verwandtschaft des Semitischen, Indischen, Aethiopischen, Alt-Persischen und Alt-Aegyptischen Alphabets. 2) Ueber den Ursprung und die Verwandtschaft der Zahlwörter in der Indogermanischen, Semitischen und der Koptischen Sprache. gr. 8. 1 Thl.

Nalodaya, Sanscritum carmen, Calidaso adscriptum una cum Pradschnacari Mithilensis scholiis. Edidit lat. interpretat. atque annotat. criticis instruxit F. Benary. 4 maj. 3 Thl.

Rodriguez, élémens de la grammaire japoneuse. Traduits du Portugais sur le manuscrit de la bibliothèque du Roi, et soigneusement collationnés avec la grammaire publiée par le même auteur à Nagasaki en 1604, par M. C. Landresse. — Précédés d'une explication des syllabaires japonais, et deux planches, contenant les signes de ces syllabaires. Paris gr. 8. 2 Thlr. 7½ Sgr.

Rosen, Fr., Corporis radicum sanscritarum prosulio. 8. maj. 15 Sgr.

Schott, vocabularium Sinicium. gr. 4. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

Stenzler, A. F., Brahma-Vaivarta-Purâni. Specimen textum e Codice Mspt. Bibl. Reg. Berol. ed. vers. lat. adjecit comment. mythol. et critic. praem. 4. 20 Sgr.

Urvasia, fabula Calidasi. Textum sanscritum edidit, interpretationem latinam et notas illustrantes adjecit Robertus Lenz, Dr. Ph. 4 maj. 15 Sgr.

